

Interdiszciplináris szakkönyvtár 5.

Török Péter

---

# ÉS (A)MIKOR DESTRUKTÍVAK?

*Az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzete*



Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet

---

Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány



## Interdiszciplináris szakkönyvtár 5.

Sorozatszerkesztők:

*Csáky-Pallavicini Roger, Itzés András,  
Midling Andrea, Tomcsányi Teodóra*

2011  
Török Péter

---

## ÉS (A)MIKOR DESTRUKTÍVAK?

*Az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzete*



Semmelweis Egyetem  
Mentálhigiéné Intézet

Párbeszéd (Dialógus)  
Alapítvány

HÍD Alapítvány

Budapest, 2011

Szerkesztőbizottság:  
*Jozef Corveleyn, Jelenits István, Molnár Péter,  
Csáky-Pallavicini Roger, Tomcsányi Teodóra*

Szaklektor:  
*Dr. Varga Károly  
P. Benkő Antal S. J.*

SZTE Klebelsberg Könyvtár



J001232491

Nyelvi lektor:  
*Czigány Ákos*

Szerkesztés, tipográfia:  
*Lisztovszki László*



ISBN: 978-963-7166-90-7  
ISSN: 1585-7344

Második kiadás

**X 267803**

Borítólap: A zalaszántói buddhista sztupa (Török Péter felvétele)

© Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány  
Minden jog fenntartva, beleértve a fénymásolás jogát is.  
Árusítja a Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézete  
(1085 Budapest, Üllői út 22.)  
Tel.: 266-0878; 459-1500/5080

A Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézete,  
a Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány  
és a HÍD Alapítvány kiadása

Nyomdai munkák:  
KAPITÁLIS Nyomdaipari és Kereskedelmi Kft., Debrecen



# TARTALOM

<b>Előszó:</b>	Az új vallási mozgalmak szociológiájához	10
<b>I. rész: Bevezető megfontolások</b>		15
<b>1. fejezet.</b>	<i>Nomen est omen?</i> Definíciók, elnevezések és problémák.	
	Miért érdemes külön foglalkozni az új vallási mozgalmakkal?	16
1.1.	Definíciós problémák	16
1.1.1.	„Új”	16
1.1.2.	„Vallási”	19
1.1.3.	„Mozgalom”	22
1.2.	Miért kell külön foglalkozni az új vallási mozgalmakkal?	27
<b>2. fejezet.</b>	<i>Van-e új a nap alatt?</i> A XIX. századi és a mai új vallási mozgalmak összehasonlítása	30
2.1.	Hasonlóságok a régi és a mai új vallási entitások között	32
2.2.	Különbségek a régi és a mai új vallási mozgalmak között	37
2.3.	Honnan erednek ezek a változások és milyen szociológiai következményekkel járnak?	38
<b>II. rész: Az új vallási mozgalmak belső dinamikája</b>		43
<b>3. fejezet.</b>	<i>Ki itt belép, hagyjon fel minden reménnyel?</i> A megtérés jellemzői, a tagok toborzása és megtartása – Agymosás, tekintély és függőség	44
3.1.	Fogalmi tisztázások	45
3.2.	A legbefolyásosabb modellek	47
3.2.1.	A viszonylagos nélkülözés ( <i>relative deprivation</i> ) elmélete	47
3.2.2.	A megtérés motívumai Lofland és Skonovd szerint	49
3.2.3.	A Lofland–Stark megtérési modell	51
3.3.	Hét empirikus észrevétel	52
3.4.	A megtérők társadalmi jellemzői	54
3.5.	A megtérés mikéntje: agymosás vagy szabad döntés?	56
3.5.1.	Az agymosás-elmélet eddigi története	56
3.5.2.	Az agymosás-elmélet	60
3.5.2.1.	Az agymosás Margaret Thaler Singer szerint; néhány reflexió	60
3.5.2.2.	A gondolatreform- vagy agymosás-elmélet bírálata	67
3.6.	A vita elhúzódásának okai	70
3.6.1.	Az empirikus bizonyítás nehézségei	71
3.6.2.	A vita politikai összetevői	72
3.6.2.1.	A vita tudománypolitikai összetevői	73

3.6.2.2.	A vita magja: a cselekvő személy interperszonális kapcsolatai . . .	74
3.6.2.3.	Az interperszonális kapcsolatok problematikája . . . . .	75
3.6.2.4.	Koalíciók . . . . .	77
3.7.	Összegzés helyett: figyelemfelhívás . . . . .	79
<b>4. fejezet.</b>	<i>Almát hasonlítunk össze narancssal, vagy gyümölcsöt gyümölcssel?</i> Az új vallási mozgalmak tipológiája és ennek alkalmazása a magyar helyzetre . . . . .	86
4.1.	Az egyház–szekta tipológia és magyarországi alkalmazhatósága . .	87
4.2.	Az új vallási mozgalmak tipológiája és ennek alkalmazhatósága Magyarországon . . . . .	94
4.2.1.	Az új vallási mozgalmak csoportosítása a világhoz fűződő viszonyuk alapján . . . . .	95
4.2.2.	Az új vallási mozgalmak csoportosítása a tagok erkölcsi felelősségérzete alapján . . . . .	96
4.2.2.1.	A Bird-féle tipológia . . . . .	96
4.2.2.2.	Az erkölcsi bizonytalanságra adott válaszok szerinti kategorizálás . . . . .	97
4.2.3.	A vallási entitások testületiségének mértéke szerinti csoportosítás . . . . .	97
4.2.4.	Tipológia a tagok egymáshoz és külvilághoz fűződő viszonya alapján . . . . .	99
4.3.	Összegzés . . . . .	102
<b>5. fejezet.</b>	<i>Itt a vége, ... hol a vége?</i> A millenarista mozgalmak, avagy mi történik, ha nem következik be a világvége . . . . .	103
5.1.	Fogalmi tisztázások . . . . .	103
5.2.	Kultúrtörténeti áttekintés és rövid jellemzés . . . . .	105
5.3.	Szociológiai jelentőségük és kutatásuk . . . . .	109
5.4.	Mi történik valójában, ha a prófécia nem teljesül? . . . . .	116
<b>6. fejezet.</b>	<i>Lehet-e angolosan távozni?</i> Lemorzsolódás és kilépés, a mozgalmak életképessége . . . . .	122
6.1.	A kilépések okai és mértéke . . . . .	122
6.2.	A kilépés módjai . . . . .	127
6.2.1.	Titkolt, rejtett kilépés . . . . .	127
6.2.2.	Nyilvánvaló, nyílt, csendes kilépés . . . . .	128
6.2.3.	Deklaratív kilépés . . . . .	129
6.3.	Az aposztaták . . . . .	130
6.3.1.	Strukturális tényezők az aposztatává válásban . . . . .	131
6.3.2.	Folyamatbeli tényezők az aposztatává válásban . . . . .	133
6.4.	A sikeres új vallási mozgalmak jellemzői Stark szerint . . . . .	135

### III. rész: Társadalmi reakciók, interakciók és konfliktusok .....141

#### 7. fejezet. *Olyan-e a fogadjisten, amilyen az adjonisten?*

Reakciók és interakciók: Az új vallási mozgalmak és a tudomány, a jog, a családi kapcsolatok, a média, valamint a mozgalmakat figyelő csoportok .....	142
7.1. Az új vallási mozgalmak és a tudomány kapcsolata .....	143
7.1.1. A pszeudo-tudományos új vallási mozgalmak .....	143
7.1.2. Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos kutatási nehézségek ....	146
7.1.2.1. Az új vallási mozgalmakat leíró alapvető adatok hiánya .....	146
7.1.2.2. A kutató és az új vallási mozgalmak interakcióiból fakadó problémák .....	148
7.1.2.2.1. A kutató hatása az entitás tagjaira .....	149
7.1.2.2.2. A vallási mozgalom manipulatív hatása a kutatásra .....	149
7.1.2.2.3. A volt tagok szerepe a kutatásban .....	151
7.1.3. A kutatók bírósági és médiabeli szerepléseinek problémái .....	152
7.1.3.1. A bírósági eljárásokkal kapcsolatban felmerülő etikai kérdések ..	152
7.1.3.2. A média képviselőihez fűződő kapcsolat és buktatói .....	156
7.2. Az új vallási mozgalmak kapcsán felmerülő jogi kérdések és problémák az egyház–állam kapcsolatok keretén belül .....	157
7.2.1. A társadalom erkölcsi kérdésekbe való beleszólásának határai ...	158
7.2.2. Az állami és jogi beavatkozások elemzésénél használatos teoretikus megfontolások .....	161
7.2.3. A vallási entitások életébe történő állami és jogi beavatkozások leggyakoribb területei .....	163
7.3. Az új vallási mozgalmak és a családi kapcsolatok kérdései .....	165
7.3.1. A család és az új vallási entitások közötti problémák .....	165
7.3.1.1. A társadalmi változások és a család .....	165
7.3.1.2. Megtérés és „elhúzódo kamaszkor” .....	166
7.3.1.3. A fiatalok megtérése és a családi tényezők: elméleti modellek ...	167
7.3.1.3.1. Levine elmélete az identitásformálódásról .....	167
7.3.1.3.2. A funkcionista analízis: adaptív, integratív és terápiás funkciók ..	168
7.3.1.3.3. A családi depriváció tézise .....	170
7.3.1.3.4. A patológiás helyzetet hangsúlyozó modell .....	170
7.3.2. Szexualitás, házasság és család az új vallási mozgalmakban ....	171
7.3.2.1. Szex, intimitás és társadalmi kontroll .....	171
7.3.2.1.1. A szexualitás változatos megnyilvánulásai az új vallási mozgalmakban .....	172
7.3.2.1.2. A hazai új vallási entitások viszonya a szexualitáshoz .....	173
7.3.2.1.3. Az entitás lélettartama és a szexualitás .....	173
7.3.2.2. A nemek, a nemi szerepek és a hatalom kérdése .....	174
7.3.2.3. Házasság, gyermekek és család .....	175
7.4. Az új vallási mozgalmak és a média .....	177

7.4.1.	Az új vallási mozgalmak a médiában .....	177
7.4.2.	Szempontok az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos hírek értékeléséhez .....	180
7.4.3.	A hazánkban működő egyes vallási entitások vezetői a médiáról .....	182
7.4.4.	Az új vallási mozgalmak és az internet .....	183
7.4.4.1.	Külső kommunikáció .....	183
7.4.4.2.	Belső kommunikáció .....	184
7.4.4.3.	Információmegosztás .....	184
7.4.4.4.	Az internet hatása a vallási életre .....	185
7.5.	Az új vallási mozgalmakat figyelő csoportok, különös tekintettel az anti-cult mozgalomra .....	186
7.5.1.	Az elnevezés .....	186
7.5.2.	Az anti-cult mozgalom története .....	187
7.5.2.1.	Az anti-cult mozgalom története az Egyesült Államokban .....	187
7.5.2.2.	Az anti-cult mozgalom európai története .....	191
7.5.3.	Az új vallási mozgalmakat figyelő egyéb csoportok .....	194
<b>8. fejezet.</b>	<i>És amikor destruktívak?</i> Az új vallási mozgalmak és az erőszak .....	198
8.1.	Bevezető megfontolások .....	198
8.1.1.	A vallási erőszak általános formái .....	198
8.1.1.1.	A millenarista mozgalmakhoz kapcsolódó erőszak .....	199
8.1.1.2.	Az erkölcsi és morális kérdések miatti konfliktusok .....	200
8.1.1.3.	Fiatalok valláshoz kapcsolható rebelliói .....	201
8.1.1.4.	Önpusztító, öngyilkos erőszak .....	202
8.1.2.	Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszak definíciója és a vizsgálatához szükséges szempontok .....	202
8.2.	Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszak sajátos megnyilvánulásai .....	204
8.2.1.	Erőszak az új vallási mozgalmak ellen .....	205
8.2.2.	Új vallási mozgalmak egymás ellen elkövetett erőszakos cselekményei .....	206
8.2.3.	Az új vallási mozgalmak által indított erőszak .....	206
8.2.3.1.	A sátánista csoportosulások típusai .....	207
8.2.3.2.	A stabilabb és ismertebb új vallási mozgalmak által előidézett erőszak .....	208
8.2.3.3.	Egyének által előidézett erőszakos cselekmények .....	209
8.2.4.	Gyermekek bántalmazása és egészségügyi problémák .....	209
8.2.5.	Egy megjegyzés az egyéni öngyilkosságokhoz .....	210
8.3.	A tragikus kimenetelű erőszakos események hasonlóságai és azonos elemei .....	211
8.3.1.	Apokaliptikus hitelvek .....	211
8.3.2.	A karizmatikus vezetés szerepe a tragikus kimenetelű eseményekben .....	212

8.3.3.	Társadalmi elkülönülés .....	214
8.4.	A megelőzés lehetőségei .....	215
<b>IV. rész: Térségünk és az új vallási mozgalmak .....</b>		<b>217</b>
<b>9. fejezet.</b>	<i>Import Keletre? Az új vallási mozgalmak</i>	
	a volt szocialista országokban, különös tekintettel hazánkra .....	218
9.1.	Az új vallási mozgalmak Nyugaton és Közép-Kelet-Európában ..	218
9.2.	Eddigi megállapítások az új vallási mozgalmak hazai helyzetéről .....	221
9.3.	A hazai kutatások néhány további eredménye .....	225
9.3.1.	A hazai új vallási entitások néhány jellemzője .....	225
9.3.2.	A hazai új vallási mozgalmak tagságának nagysága .....	227
<b>Zárszó:</b>	további gondolatok az új vallási mozgalmak hazai helyzetéről ..	231
<b>Függelék</b> .....		233
<b>Irodalom</b> .....		246



# ELŐSZÓ

## Az új vallási mozgalmak szociológiájához

A köztudatban, illetve az azt formáló médiában az új vallási mozgalmak elnevezéséhez nagyon gyakran a „szekta” és a „destruktív” kifejezések társulnak.<sup>1</sup> Nyilvánvaló, hogy egy újságírónak, riporternek, vagy showműsor vezetőjének általában sem alapos felkészülésre, sem pedig az események tisztességes és főként elemző bemutatására nincs ideje. Súlyosbítja a problémát, hogy a számtalan – s az esetek többségében szenzációhajhász – információban való eligazodáshoz egyetlen rendezett, biztos háttérrel adó kézikönyv sem áll a téma iránt érdeklődők rendelkezésére.<sup>2</sup>

Célom a jelen munkával többrétű. Az első az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos tudományos művekből származó eredmények rendszerezett ismertetése. Második szándékom rámutatni a hozzájuk kapcsolódó határozott társítások leegyszerűsítéseire és emiatt súlyos következményekkel járó félreértésekre. Végül pedig egy ily módon objektivitásra törekvő háttér alapján reflektálok a hazai helyzetre.

A téma nemcsak az újságírókat és a tudományos kutatókat szólít(hat)ja meg, hanem az ifjúságért hivatásból felelősséget vállalókat, a felsőfokú tanulmányaikat folytató diákokat, valamint mindenkit, akit csak egy kicsit érdekel, érint vagy érinthet. Márpedig ez utóbbi csoportba bárki bekerülhet. A globalizáció korában ugyanis nemcsak az internet virtuális valóságában, hanem a hétköznapi forgalomban is bárki könnyen szembetalálhatja magát egy új vallási mozgalom térítő, kéregető, vagy csak külsejében furán ható képviselőjével. De azok számát sem szabad alábecsülnünk, akiknek rokona, ismerőse, barátja kerül szorosabb – bár többnyire csak rövid ideig tartó – kapcsolatba egy ilyen csoporttal. Hogyan viszonyuljon az illető a személyiségében szemmel láthatóan gyökeresen megváltozott embertársához? Ez a tanulmány erre is megpróbál lehetőségeihez képest választ adni.

Valóban nagy-e a számuk – s főleg a tagságuk – ezeknek a mozgalmaknak? Egyesek úgy vélik, hogy az a hullám, amelynek csoportjai, mint például az Egyesítő Egyház, az ISKCON, vagy a Szcientológia Egyház, megalapozta és ismertté tette a szakirodalomban új vallási mozgalom néven ismertté vált jelenséget, már erejét veszítette. Van némi igazság ebben a megállapításban. Ugyanakkor minden

---

<sup>1</sup> Vö. Van Driel és Richardson (1988: 177). Az új vallási mozgalmak és a média viszonyáról a 7. fejezetben lesz bővebben szó.

<sup>2</sup> Szinte hihetetlen, de megtörtént, hogy egy, az elemzés látszatát legalább fenntartó tévésorozat tudományos szakértőként meghívott állandó résztvevője a felvételt megelőző tájékoztató megbeszélésen egy főiskolás diák szakdolgozatát említette felkészülési alapként. De ebben a műsorban legalább volt ilyen megbeszélés...

évben százával alakulnak *újabb* vallási mozgalmak. Hogy mennyire lesznek, lehetnek ezek sikeresek és tartósak, az már egy későbbi fejezet tárgyát képezi; itt most csak arra szeretnék rámutatni, hogy az úgynevezett új vallási mozgalmak hullámnak visszahúzódása és hanyatlása ellenére is szinte gomba módra szaporodnak majd a vallások. A vallásilag meglehetősen tájékozatlan és – valószínűleg éppen ebből kifolyólag – a vallástól szinte ösztönösen összeretlenő magyarság egy részének továbbra is különösen nagy szüksége lesz némi eligazításra. Más szempontok is alátámasztják az úgynevezett új vallási mozgalmak tanulmányozásának fontosságát, de ez már a következő fejezet témája lesz.

E mű alapjául a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékén tartott hasonló című kurzusom szolgált. Tematikailag négy, egymástól jól elkülöníthető, de mégis egymásra épülő részből áll. Az első rész két fejezetet foglal magában, melyek közül az első nemcsak a definíciók, illetve a velük kapcsolatos problémák bemutatását tartalmazza, hanem azt is részletesen elemzi, hogy miért kell vagy egyáltalán érdemes az új vallási mozgalmakkal foglalkozni, ezeket kutatni. Ezt egy összehasonlító fejezet követi, mely a napjainkra már „klasszikus”, jól ismert és többnyire elfogadott, de a XIX. században – természetesen – még újnak számító vallási mozgalmakat veti össze korunk vallási entitásaival.

A második rész az új vallási mozgalmak belső dinamikáját elemzi. E rész kezdő – a mű egészét tekintve tehát harmadik – fejezete a megtérés jellemzőivel, illetve a tagok toborzásával és megtartásával foglalkozik. Ez a fejezet továbbá az új vallási mozgalmak kapcsán sokszor hangoztatott agymosás kérdéskörét is boncolgatja, amihez szorosan kapcsolódik a tekintély és a függőség vizsgálata. A negyedik fejezet a tipologizálás problémáira és nehézségeire mutat rá, természetesen bemutatva a nemzetközi szakirodalomban használt csoportosításokat. A következő fejezet az új vallási mozgalmak egyik tipikus formájával, a millennarista – hétköznapi nyelven: a világvégét váró – mozgalmakkal foglalkozik, illetve azzal a sajátos helyzettel, hogy mi történik akkor, amikor a megjövendőlt végítélet nem következik be. Bár nem szükségszerű, hogy a hamisnak bizonyuló prófécia után az új – vagy akár régebbi – vallási entitás széthulljon, mégis sokan elhagyják a közösséget. Ezért e rész zárófejezete a kilépést és a mozgalmak életképességét vizsgálja.

A harmadik rész általánosságban mutatja be azt, hogy a társadalom egyes intézményei hogyan reagáltak, fordultak az új vallási mozgalmak felé. Így a hetedik fejezet az új vallási mozgalmak és a tudomány, a jogrendszer, a család, a média, valamint az új vallási mozgalmakat figyelő szervezetek interakcióit vizsgálja. A média és a figyelő csoportok tevékenysége kap – természetesen az új vallási mozgalmak mellett – különös szerepet a nyolcadik fejezetben is, ahol azt elemzem, hogy milyen előzmények hatására lesz egy vallási entitás ténylegesen destruktív.

A befejező részben szűkebb környezetünkre, hazánkra tekintek. Ebben először az kerül elemzésre, hogy az elsősorban a nyugati féltekén megjelenő, majd onnan terjeszkedő új vallási mozgalmak milyen változásokon mentek keresztül, mire a nyolcvanas évek vége felé a volt kommunista országokban is megjelenhettek, illetve mi-

lyen kihívásokkal találták ott szemben magukat, majd pedig az újabb és részletesebb kutatásoknak köszönhetően a hazai helyzetről következik alapos áttekintés.

A téma iránt érdeklődők köre ugyan meglehetősen széles lehet, de a tudományos munkákkal kapcsolatos elvárások határozzák meg az írás szerkezetét. A hivatkozások egyeseknek esetleg zavarónak tűnhetnek, a könnyebb ellenőrizhetőség végett mégis a szövegben kaptak helyet. A világosabb érthetőség kedvéért a lábjegyzetek használatával kapcsolatban is az az elv vezetett, hogy a magyarázatokat inkább a szövegben helyezem el. Ez alól többnyire csak akkor tettem kivételt, ha megjegyzésem a könyv más részében tárgyalt témára utal, illetve ha valami mellékes, de figyelemreméltó körülményre hívja fel a figyelmet. Az egyszerűbb kezelhetőség, a referenciák könnyebb fellelhetősége végett a lábjegyzeteket a lap alján helyeztem el, s nem a mű vagy az egyes fejezetek végén. Ugyancsak a könnyebb tájékozódás miatt a táblázatok a szövegbe kerültek, de az alaposabb tájékozódáshoz a függelékben még számos információt talál az olvasó.

A munka „tudományos címe” az új vallási mozgalmak szociológiájáról, valamint hazai helyzetükről szóló tájékoztatást ígér. Minden bizonnyal megfogalmazódik majd az az észrevétel, hogy a „szociológia” sokkal nagyobb arányt képvisel, mint a „hazai helyzet”. Ez kétségtől így van, de elkerülhetetlen volt. Ahhoz, hogy megfelelően értelmezhesük a hazai állapotokat és viszonyokat, tisztában kell lennünk az új vallási mozgalmak roppant összetett „elméleti”, jelen esetben szociológiai hátterével. Ennek ismerete nélkül ugyanis a magyar adatok – viszonyítás és értelmezhetőségi dimenzió hiányában – semmitmondóak lennének. Végezetül, az utolsó fejezet kifejezetten és külön foglalkozik a hazai helyzet néhány aspektusával, de a korábbi fejezetek is szolgálnak magyar példákkal, esetekkel.

Bár a nagy lélegzetű tudományos tanulmány műfaja nem volt ismeretlen számomra, újra és még inkább megtapasztaltam mások segítségének fontosságát, nélkülözhetetlenségét. Mindenekelőtt feleségem, Ágnes türelméért és támogatásáért tartozom hálával. Köszönetet mondok továbbá Szalai András, Rajki Zoltán, valamint Schanda Balázs szakmai segítségéért, melyet észrevételeikkel és korrekcióikkal nyújtottak. Köszönet illeti Dr. Czibulka Zoltánt, a KSH Népszámlálás Főosztályának vezetőjét, valamint Dr. Csendes László rendőr alezredest, az ORFK Bünt megelőzési és Esélyegyenlőségi Osztályának vezetőjét is hasznos információikért. De köszönettel tartozom az egyes vallási mozgalmak képviselőinek is, mert az ő közléseik nélkül e könyv nem születhetett volna meg.

Előszavam zárásaként épp egy ilyen vallási entitás tagjának a megjegyzése kívánkozik ide. Az illető egy tájékozódó megbeszélés után neheztelését fejezte ki, mert úgymond „leszektáztam” vallási közösségét.<sup>3</sup> Mondandóját azzal zárta, hogy mindez azért fáj neki, mert arra már igazán felfigyelnek az emberek, ha a Török Péter szektának minősíti a hívők egy csoportját. Ez a bókba burkolt neheztelés kétségkívül szakmai elismerést is jelentett, ugyanakkor megerősített abban, hogy to-

---

<sup>3</sup> Valójában más kategóriába soroltam az adott vallási entitást, de az anonimitás biztosítása – és a példa egyszerűsége – végett maradjunk a „szektánál”.



vábbra is a tudományosság kritériumai alapján folytassam az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos vizsgálódásaimat. Az érintettnek talán azt mondhatnám: nincs befolyásom arra, hogy a vallásszociológia milyen szempontokat alkalmaz a tipologizáláshoz, arra pedig végképp nincs, hogy az ő csoportja olyan elveket vall és magatartást tanúsít, amelyek alapján egy bizonyos kategóriába kellett sorolnom. Amire viszont kihatásom lehet, s ami miatt e mű a leginkább létrejött, az a megismerés általi megértés, valamint a megértésből fakadó elfogadás vagy legalábbis tolerancia. Ha zaklatott korunkba cseppnyi békét hozhatok ezzel a munkával, akkor már elértem célomat.

I. rész

## BEVEZETŐ MEGFONTOLÁSOK

## 1. fejezet

### *Nomen est omen?*

Definíciók, elnevezések és problémák.

Miért érdemes külön foglalkozni  
az új vallási mozgalmakkal?

Úgynevezett új vallási mozgalmak mindig is léteztek.<sup>1</sup> Blei (2002: 20) egyértelműen kijelenti, hogy ilyen volt a kereszténység is mintegy kétezer évvel ezelőtt a korabeli zsidóságon belül. De a klasszikus világnak, vagyis a görögöknek és rómaiaknak ugyanígy számtalan új istenséget és ezek kultuszait szolgáltatta Egyiptom, illetve a Földközi-tengertől keletre fekvő területek.<sup>2</sup> Ugyanakkor elismert, hogy az emberiség történelmében vannak olyan időszakok, amikor vallásilag valami új indul el, egyértelmű változás áll be. A nyugati társadalmak mindenképpen ilyen időszaknak voltak tanúi a második világháborút követően, de hogy konkrétan mikortól, azt már nem lesz olyan könnyű behatárolni.

Az „új vallási mozgalmak” kifejezést helyesebb csak többes számban, gyűjtőfogalomként alkalmazni. Egy konkrét csoportról beszélve természetesen mondhatjuk azt, hogy ez egy új vallási mozgalom, de végzetes tévedés lenne egyetlen csoportra szűkíteni a jelenséget. Azért tarthatjuk az „új vallási mozgalmak” kifejezés használatát nemcsak védhetőnek, hanem szükségszerűnek is, mert több különálló vallási csoport körülbelül egy időben vált népszerűvé a fiatalok körében.

Az „új vallási mozgalom” kifejezéssel azonban több probléma van, mert nehéz pontosan meghatározni, definiálni. A három szóból álló kifejezés minden egyes szava komoly kihívások elé állítja a kutatókat és az érdeklődőket. Ezek ismerete, s még inkább észben tartása megelőzhet számos félreértést. E fejezet lezárásaként pedig azt ismertetem, hogy miért érdemes szociológiailag külön is foglalkozni ezekkel a mozgalmakkal.

### 1.1. Definíciós problémák

#### 1.1.1. „Új”

Egyes szerzők eltérő időpontokat, időszakokat jelölnek meg az „újdomság” kritériumaként vagy az úgynevezett új vallási mozgalmak megjelenésének és elterjedé-

---

<sup>1</sup> Az USA-ban és Európában a figyelem középpontjába kerülő új vallási mozgalmak Beckford (1985: 25) szerint történelmi távlatban és az egyes társadalmakat tekintve sem igazán különlegesek. A korábbi és a jelenkori új vallási mozgalmak alapos összevetéséhez ld. a következő fejezetet.

<sup>2</sup> A rómaiak toleránsak voltak velük mindaddig, amíg nem veszélyeztették a birodalom biztonságát. Vö. British Museum (2001).

sének kezdeteként. Barrett azokat tartja újnak, amelyek egyáltalán, vagy az adott kulturális környezetben, a második világháború után jöttek létre.<sup>3</sup> Backford (1985: 1) szerint ezek a mozgalmak az 1960-70-es években gyarapodtak nagyon gyorsan, s Dawson (1998: 13) is úgy tartja, hogy ezek a mozgalmak az 1960-as, illetve az 1970-es évek elején kerültek igazán az érdeklődés középpontjába. Bromley és Shupe (1995: 225) pedig Meltonhoz (1999: 213) hasonlóan az 1970-es évek elejére teszi az új vallási mozgalmak gyors növekedését az amerikai társadalomban.

Néha azonban előfordul, hogy egy szerző két külön időpontot is megad. Eileen Barker szerint például „egy vallási közösséget akkor tekintünk *újnak*, ha az jelenlegi formájában a második világháború után vált láthatóvá, illetve kezdte el működését”.<sup>4</sup> Csakhogy Barker ugyanebben a könyvében egy kevésbé pontos dátumot is megjelöl az új vallási mozgalmak kezdeteként, méghozzá az 1950-es éveket (1995: 9).

További, sajátosan magyar probléma Barker és mindazok definíciójával, akik 1945 utáni időpontot határoznak meg az új vallási mozgalmak kezdetére, hogy a magyarok többsége egyes valóban új vallási mozgalmakat jobban ismer, mint néhány, hazánkban akár több évszázados múltra visszatekintő vallási közösséget. Két országos szintű felmérés tanúsága szerint, amíg a lakosság közel negyede ismer-te a szervezetileg csak 1965-ben megalakult, tehát nemzetközi szinten is újnak számító Krisna-tudatúakat, addig a megkérdezetteknek csak kevesebb, mint tizede ismerte a hazánkban már 1568 óta létező Unitárius Egyházat (Tomka 2000). Más szóval, Magyarországon néhány ennire régi vallás is „újnak” hat. Nagy valószínű-séggel a volt szocialista országok döntő többségében szintén beszélhetünk ilyen értelemben véve „rég-új” és „új-új” vallási mozgalmakról.<sup>5</sup> Mi több, ez utóbbi ka-tegórián belül a volt szocialista országokban megkülönböztethetnénk „importált új-új” és „hazai új-új” vallási mozgalmakat. Romániában ilyen „új-új” például a New Jerusalem mozgalom, vagy Oroszországban Visszarion mozgalma, az Utolsó Szö-vetség Egyháza. Magyarországon „hazai új-új” a Hit Gyülekezete.

Nemcsak a magyarok vagy a közép-kelet-európaiak élnek ilyen furcsa megkü-lönböztetésekkel. A japán társadalomban az „istenek csúcsgorgalma”<sup>6</sup> közvetlenül a második világháború után zajlott. Shimazono (1995: 194) azonban rámutat, hogy valóban az 1925 és 1970 közti időszakban keletkezett a legtöbb új vallási mozgalom, de ez már a harmadik időszak volt az 1800-1900 közötti első és az 1900-1920 közé eső második szakasz után. Más szóval, Japánban a XIX. század elejére helyezik az új vallási mozgalmak kezdetét, az 1970 után alakultakról pedig az új vallási mozgalmak negyedik hullámaként „új-új” vallásokról beszélnek. Vége-

---

<sup>3</sup> Barrett (2001: 26) valószínűleg a később említésre kerülő Barker (1995) definícióját használja kiindulási alapnak.

<sup>4</sup> Barker (1995: 145), a jelen szerző fordításában. Kiemelés az eredetiben.

<sup>5</sup> Az *Aufbruch* kutatás eredményei igazolhatnák ezt.

<sup>6</sup> Barker (1997: 32, 7. lábjegyzet) McFarland 1967-ben megjelent művének címére (*The Rush-Hour of the Gods. A Study of New Religious Movements in Japan*) utal.

zetül érdemes megemlíteni, hogy a világvallások híres oxfordi enciklopédiájának (Bowker 1997) megfelelő szócikke – *New religious movements* – egyszerűen a XX. század folyamán ezerszámra keletkező vallási mozgalmakra utal. Nincs tehát egy egyértelmű dátum, melyhez az új vallási mozgalmak megjelenését, kezdetét köthetnénk.

Barker említett definíciója – egy mozgalom akkor új, ha jelenlegi formájában a második világháború után vált láthatóvá, illetve kezdte el működését – megkerül egy további problémát, nevezetesen azt, hogy sok új vallási mozgalom csak Nyugaton új, máshol nem. Ilyen például a buddhizmus, illetve számos ágazata. De az is előfordul, hogy amit mi új tanításnak tartunk, az régebbi kultúrákban gyökerezik. Klasszikus példa erre a Krisna-tudatúak esete. Nemzetközi társaságuk, az ISKCON minden követ megmozgat, hogy ne sorolják őket az új vallási mozgalmak közé, mert tanításuk kezdetei évezredekre nyúlnak vissza, mi több, az új vallási mozgalom kifejezés, pontosabban a vele járó megkülönböztetés degradáló és hátrányos rájuk nézve.<sup>7</sup> Barker meghatározása szerint az ISKCON, anélkül, hogy bármit mondanánk tanításáról, új vallási mozgalom, mert jelenlegi formájában Bhaktivedanta Swami Prabhupada 1965-ös alapításaként jött létre és kezdte el működését az Egyesült Államokban.

A Barker definíciójában kimondatlanul alkalmazott elvet teszi meg George D. Chryssides is meghatározása alapjául. Eszerint annak eldöntésében, hogy új vallási mozgalomnak tekintünk-e egy szervezetet vagy sem, az a lényeges, hogy mint *intézmény* új-e.<sup>8</sup> Chryssides szerint ugyan az intézményesség kritériuma nem a jogi bejegyzettség, hanem egy olyan szervezeti forma, amely belső kohézióval, összetartással bír, de hogy ennek a kohézióknak mekkorának kell lennie, azt sajnos éppúgy nem definiálja, miként azt sem, hogy mi számít újnak. Az intézményesültség bizonyos jelei alapján azonban egyértelműen állíthatjuk, hogy például az ISKCON-t 1965-ben alapították, a Jehova Tanúi elnevezés 1931-es keletkezésű, de forrásuk, az Őrtorony Társulat 1881-ben alakult, s hogy a Sokka Gakkai értéktelentő közösség 1930-ban jött létre, bár hitrendszere a XIII. században élt buddhista szerzetes, Nichiren tanításához nyúl vissza.

Az intézményesültség előnye Chryssides szerint tehát az, hogy ebben nincs kétség. Azt azonban nagy valószínűséggel ő sem javallaná, hogy a magyar jogi gyakorlatot követve akkor tekintünk egy csoportosulást egyháznak, következésképp vallásnak, ha a fővárosi vagy valamelyik megyei bíróságon bejegyzik a csoportot. Ez ugyan minden kételet kizáróan mutatná a megalakulás időpontját, de – a magyar közéleti vitákból jól ismerten – még nem biztosítaná például annak eldöntését, hogy ténylegesen vallásról van-e szó. Forduljunk tehát most az „új vallási mozgalom” kifejezés középső részéhez.

---

<sup>7</sup> Vö. Mukunda (1995).

<sup>8</sup> Chryssides (1999: 12), a jelen szerző fordításában, kiemelés az eredetiben.

### 1.1.2. „Vallási”

Az összetétel középső tagjának meghatározásával kapcsolatos problémák két területre terjednek ki. Az első a vallás meghatározhatatlanságára vagy legalábbis eddigi sikertelenségére utal, a második pedig az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos sajátos nehézségekkel foglalkozik. Az elsővel itt szinte csak említés szintjén foglalkozhatunk. A definíció-alkotás elsősorban a filozófusok tevékenysége, de a vallás meghatározásával más tudományágak képviselői is próbálkoztak, fáradozásukat azonban mindeddig nem koronázta siker.<sup>9</sup> Ennek részbeni oka, hogy az úgynevezett *szubsztantív* megközelítések, amelyek valamely transzcendentális lénnyel, istennel való kapcsolattartásban vélték megragadni a *vallás lényegét*, kirekesztették a buddhizmus egyes irányzatait. A *funkcionalista* megközelítések viszont a vallásnak egy adott közösségben, társadalomban betöltött *feladatain*, *szerepein* keresztül próbálták meghatározni a vallást. Ezek azonban annyira tágra nyíltak, hogy az így meghatározott vallás fogalmába a marxizmus és a golfozás is belefért (McGuire 1997:9-14). A szubsztantív megközelítés tehát azt próbálta meghatározni, hogy *mi* a vallás, a funkcionalista pedig azt, hogy mit *tesz* a vallás.

Ilyen előzmények után Beckford (1990) és Lambert (1991) arra a következtetésre jutott, hogy a vallás definiálása megoldhatatlan. Weber (1963) és Geertz (1968) valószínűleg előre látták ezt, s azt javasolták, hogy a vallás meghatározása – ha egyáltalán definiálják – a tanulmány végén történjen. Hervieu-Léger (1987) is megkérdőjelezte a definíció szükségességét, illetve lehetőségét, mert szerinte a probléma nemcsak szociológiai, hanem egyszersmind episztemológiai természetű. Később azonban, részben éppen az új vallási mozgalmakra reflektálva úgy érezte, hogy vizsgálati, analitikai célból mindenképpen definiálni kell a vallást (1999: 84), mely szerinte nem más, mint emlékezés. Olyan, a folytonosság kényszerétől vezérelt ideológiai, praktikus és szimbolikus keret vagy rendszer, amely egy közösséget vagy egyént egy adott hagyományhoz, hitrendszerhez tartozás tudatával látja el, ellenőrzi azt, illetve kifejleszti és fenntartja (1999: 88).

Az új vallási mozgalmakból fakadó további nehézségek szemléltetésének legjobb módja valószínűleg az, ha tényleges definíciókhoz kapcsoljuk a problémákat. Chryssides (1999: 15) szerint a vallás jó definíciójának kritériumai a következők: először is, az ilyen meghatározás (a) elfogadott a vallásokkal foglalkozó tudományokban, másodsor (b) előítélet- és részrehajlásmentes, azaz nem önkényes, s végezetül (c) magában foglalja azokat a vallási közösségeket, amelyeket általában az új vallási mozgalmak közé sorolnak. Ezek alapján szerinte egy mozgalom vagy csoport akkor „vallási”, ha (1) funkcionálisan vallásként működik, azaz olyan eszközöket ajánl, amelyek segítségével az ember meg tud birkózni az élet legfontosabb jellemzőivel, eseményeivel és csapásaival, s ha (2) a vallási gyakorlatoknak olyan kulcsfontosságú jellemzőivel él, amelyeket például Ninien Smart a vallás

---

<sup>9</sup> A kérdés tárgyalásához magyar nyelven lásd Hamilton (1998) könyvét. A kérdés összetettségének és problémáinak egyszerű összefoglalása található angol nyelven O'Toole (1984) könyvében.

dimenziójaként leírt.<sup>10</sup> Amellett, hogy Chryssides meghatározása magában hordja a mindenféle tevékenységet lefedő funkcionalista definíciók problémáját, rámutat arra a bonyodalomra is, hogy nincs szükségszerűen egyetértés abban a tekintetben, hogy mely vallási mozgalmakat sorolnánk az újak közé.<sup>11</sup> Márpedig ez lenne a jó meghatározás általa megadott harmadik feltétele.

Új vallási mozgalmak közé soroljuk-e például akár a kereszténység, akár az iszlám fundamentalista megnyilvánulásait? Barrett például a spanyol Josemaria Escrivá de Balaguer y Albas által 1928-ban alapított Opus Deit is az új vallási mozgalmak közé sorolja annak ellenére, hogy maga is megemlíti, ez a szervezet teljesen a Római Katolikus Egyház része, mi több, a pápa személyes áldását bírja (2001: 200). De nemcsak a fundamentalista oldal adja fel a leckét a kutatóknak. Maga Chryssides említi, hogy hasonló a probléma a „Hit tengerével”, egy liberális, elsősorban protestánsokból és unitáriusokból álló, Angliában és Új-Zélandon tevékenykedő csoporttal is (1999: 22). A „Hit tengerében” résztvevők olyan fórumnak tekintik közösségüket, ahol a kereszténység radikális átértelmezésével kísérletezhetnek, mint például a transzcendens isten létének vagy Jézus istenségének megkérdőjelezésével. Végül, bár egyáltalán nem utolsósorban, fel kell tenni az új vallási mozgalmak és a New Age néven ismert jelenség kapcsolatát firtató kérdést is. Bár – mint látjuk – az új vallási mozgalmakat sem könnyű definiálni, a New Age meghatározása legalább annyira, vagy talán még inkább problémát okoz, s ennek következtében a kettő kapcsolatát sem lehet könnyen, minden kétséget kizáróan jellemezni. Abban általában megegyeznek a kutatók, hogy az új vallási mozgalmak jelensége szélesebb területet ölel fel, de ezzel be is fejeződött az egyetértés. Egyesek hajlamosak a New Age égisze alá sorolni minden olyan új vallási mozgalmat, amely nem kifejezetten keresztény eredetű, s ennek következtében a New Age – az úgynevezett keresztény kultúrkörben – gyakorlatilag egyenlővé válik a kulturális értelemben deviáns új vallási mozgalmakkal. Mások viszont arra a felfogásra hajlanak, hogy a New Age csupán egy a sok új vallási mozgalom közül (Barker 1995: 188-192). Hanegraaf (1996: 14) gyakorlatias meglátásai segítenek némileg elkülöníteni a ket-

---

<sup>10</sup> Chryssides (1999: 15) definíciója ténylegesen úgy végződik, ahogy fordítottam: „... which are identified by scholars such as Smart”. Hogy Smart mit gondolt a „vallási gyakorlatok kulcsfontosságú jellemzőiről”, az nem derül ki Chryssides írásából. Smart méltán híres művében (1997) a vallás hét dimenziója közül a második a rituális vagy gyakorlati dimenzió, de Chryssides definíciójának az a része, amely arra utal, hogy olyan eszközöket ajánl, amelyek segítségével az ember meg tud birkózni az élettel, egyértelművé teszi, hogy itt nemcsak a rituális dimenzióról van szó, hanem a többiről is, a doktrinális-filozófiai-ról, a mitikus-elbeszélő-ről, a tapasztalati-érzelmiről, az etikai-jogi dimenzióról, a szervezeti-társadalmiról, s végül az anyagi-művészi dimenzióról is.

<sup>11</sup> Anthony Hoekema (1963) több mint negyven évvel ezelőtt még csak négy „fő kultuszról” beszélt, a Keresztény Tudományról, a Jehova Tanúiról, a mormonokról és a hetedik napot ünneplő adventistákról – melyeket ma inkább klasszikus szektának neveznénk. (Megjegyzendő azonban, hogy Hoekema „kultuszok” elnevezés alatt teológiai – és nem szociológiai – értelemben vett szektákról beszél.) Barrett 2001-es kiadványa már meg sem említi a Jehova Tanúit, de mintegy hetven, szerinte újnak számító csoportról ad részletes tájékoztatást.

<sup>12</sup> Ld. például Heelas (1996) vagy Hanegraaf (1996) műveit.

tőt. Ezek szerint a New Age mindenképpen különbözik az új vallási mozgalmaktól abban, hogy az előbbinek nincsenek általánosan elismert vezetői, normatív doktrínái és közös gyakorlatai, s nincs közös szervezete sem. A New Age továbbá időben az 1970-es évek második felében jött létre, de teljesen csak az 1980-as évekre fejlődött ki. Földrajzilag a New Age egyértelműen a Nyugat, vagyis Észak-Amerika és Nyugat-Európa „terméke”.<sup>13</sup> Végül Hanegraaf arra a következtetésre jut, hogy a New Age „szinonim az önmagára ébredt kultikus miliővel, mely így többé-kevésbé egységes 'mozgalommá' vált (bár nem a szónak abban a normális értelmében, ahogy azt az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban használjuk).”<sup>14</sup>

Egyesek megkockáztatják, hogy a pünkösdisták vagy a karizmatikusok is az új vallási mozgalmakhoz tartoznak (Chryssides 1999: 22). Ezt azonban többen túlzásnak tartják, mert egyrészt nem tarthatjuk viszonylagosan új keletűnek a glosszológiát, vagyis a nyelveken szólást,<sup>15</sup> másrészt pedig azért, mert a pünkösdisták általában teológiailag ortodoxok – legalábbis ellentétben a „Hit tengerével”. Végezetül, az 1960-as évek karizmatikus megújulási mozgalmai, valamint az 1970-es évek közepén az úgynevezett Toronto-áldás<sup>16</sup> néven megismert jelenség a nyelvelenszólást bevitte, illetve ismét meghonosította a hagyományos keresztény egyházakban is.

Az új vallási mozgalmak elismert kutatója, Eileen Barker (1995: 145) viszont már nem ad egyértelmű definíciót, óvatosabban fogalmaz. Szerinte az ilyen mozgalmak közé soroltak legtöbbször – tehát nem mind – abban az értelemben „vallási”, hogy vallási vagy filozófiai világnézetet ajánlanak, illetve azt állítják magukról, hogy birtokában vannak azoknak az eszközöknek, amelyekkel az ember magasabb célokat, transzcendentális tudást, lelki megvilágosodást és igazi önmegvalósítást érhet el. Barkernek ez a definíciója több más szerkesztett könyvben is ránk köszön (Borowik and Babinski 1997, Wilson and Cresswell 1999). Továbbá arra is rá kell mutatni, hogy több olyan, e témával foglalkozó könyv napvilágot látott, amelyek semmiféle definícióval sem szolgálnak, magától értetődőnek, mindenki által ismertnek tekintik az új vallási mozgalmakat.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Hanegraaf (1996: 12, 36. lábjegyzet) pontos listát is ad, mely szerint a New Age Kanadára, USA-ra, Angliára, Nyugat-Németországra, Ausztráliára és Új Zélandra kiterjedő jelenség, bár ezt még ki lehet egészíteni Franciaországgal és a skandináv államokkal.

<sup>14</sup> Hanegraaf (1996: 17), a jelen szerző fordításában, kiemelés az eredetiben. A kultikus miliőről az új vallási mozgalmak tipológiájával foglalkozó fejezetben lesz bővebben szó.

<sup>15</sup> Az Apostolok Cselekedeteiben (2, 1), illetve Pál apostol első korintusi levelében (12-14) leírt jelenség, mely azonban nemcsak a keresztény tradícióban lelhető fel, az időről időre visszatérő megújulási mozgalmak állandó komponense (vö. Bowker 1997: 376).

<sup>16</sup> A torontói áldással röviden Hunt (1995) tanulmányában ismerkedhetünk meg, részletesebb leírás található viszont Chevreau (1995) könyvében. Az ún. Toronto-áldásban a nyelveken szólásnál mindenképpen többről és – részben – másról volt szó: erőmegnyilvánulásokról, szent nevetésről, állati hangokról és sajátos viselkedésről, mint például rángatózásról, betegségekől és szellemektől való szabadulásokról.

<sup>17</sup> Ilyenek például Dawson (1998) és Zablocki & Robbins (2001) könyvei.



Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy néhány olyan csoport, amelyet a szakirodalom minden hiányossága és pontatlansága ellenére egyértelműen az új vallási mozgalmak közé sorol, nem tartja magát vallásnak. Bár a közösségek általában azért küzdenek, hogy elismerjék vallási mivoltukat – mert ez adó- és más kedvezményekkel is jár(hat) –, némelyek ugyanakkor húzódoznak a „vallási címkével” járó kööttségektől. A Transzcendentális Meditáció (TM) például az USA New Jersey államában azért küzdött a bíróságon – sikertelenül –, hogy bebizonyítsa, meditációs gyakorlatuk nem vallási rítus, s amit tanítanak, az inkább világnézeti szempontból semleges technika, melyet állami iskolákban kellene továbbadni. Vannak mozgalmak, mint például a Brahma Kumáris, amelyek inkább lelki vagy oktatási mozgalomnak nevezik magukat. Az Ananda Marga mozgalom pedig kifejezetten „válásellenes”, mert a tagok nézete szerint a vallások mesterséges határokat húznak, hogy megosszák az emberiséget. Ezért inkább szocio-spirituális intézménynek nevezik magukat. A Forum és az Exegesis követői szerint a vallás dogmákkal és üres rítusokkal foglalkozik, márpedig az ő mozgalmaik mindenképpen meghaladják ezeket, tehát nem lehet vallásnak tekinteni őket. Az úgynevezett UFO-vallás egyik csoportja, a Raelian Movement International pedig „ateista vallásnak” tartja magát.

Problematisz téhat annak eldöntése, mikor nevezhetjük egy csoport gondolkodási rendszerét – hitrendszerét, ideológiáját – vallásnak, és az is, hogy mikortól számít újnak egy ilyen csoport. Mint látni fogjuk, a „mozgalom” kifejezéssel sem lesz kevesebb gondunk; épp ellenkezőleg.

### 1.1.3. „Mozgalom”

Szociológiai értelemben<sup>18</sup> a mozgalom egy társadalmon vagy nagyobb közösségen belül, bizonyos célokért küzdő emberek olyan, rendszerint laza szövetsége, amely még nem intézményesült. Intézményesültségen a társadalmi-közösségi élet olyan szervezett és elismert módját értjük, amelyet az adott közösség az elfogadásán túl az esetek többségében értékel is. A mozgalom és az intézményesültség kontrasztjára példaként általában a politikai mozgalmakat és a politikai pártokat szokták említeni.<sup>19</sup> A kutatók egyetértenek abban, hogy a mozgalom valamilyen formában konfliktusos kapcsolatra utal: egy mozgalom törekedhet valamely változtatás előidézésére, de ellen is állhat egy tervezett változás foganatosításának. Az emberiség történelme során számos mozgalom keletkezett: például diák-, ökoló-

---

<sup>18</sup> A mozgalom mint fogalom összetettségét mutatja az is, hogy a viszonylag egyszerű definíció értelmezése meglehetősen bonyolult és nehézkes. A mozgalom tárgyalásánál Bottomore (1993) politikai szociológiájának második fejezetére támaszkodom, továbbá Renon (1994) szócikkére, Broom és társai (1984) és Morel (1989) bevezető műveire, valamint Mauss (1993) tanulmányára, mely a társadalmi és (új) vallási mozgalmakkal foglalkozó írásokat vetette össze.

<sup>19</sup> A vallás esetében a tiltakozás, illetve a pártokkal fennálló kapcsolat nagyszzerű tárgyalását találhatjuk Bruce (2003) könyvének 4-5. fejezetében.

giai, béke- és dohányzásellenes mozgalmak, hogy csak néhány, a múlt évszázad második felében fellépő jelentősebb mozgalomra utaljunk.

A szociológusok azonban elsősorban nem a szociológiai értelemben vett mozgalomnak való megfelelés miatt nevezték az újabb vallási vagy annak tűnő csoportokat „új vallási mozgalmaknak”, hanem – a korábban ismertetett, konfliktusos kapcsolatra utaló jellemzővel ellentétben – konfliktuskerülés céljából. A média ugyanis degradálóan kultuszoknak és szektáknak<sup>20</sup> nevezte az 1960-as évek második felében és az 1970-es években megjelenő csoportokat, amely kifejezések nemcsak a társadalmi elítélést és megbélyegzést hordták magukban, hanem ráadásul a vallásszociológiában használt azonos kifejezésekkel sem egyeztek meg. A „mozgalom” kifejezés társadalmi és politikai értelemben közömbösebbnek tűnt, s ezért gyorsan terjedt a kutatók körében. Történt mindez annak ellenére, hogy a mozgalmaknak elnevezett vallási csoportosulások egy része hamar az intézményesülés útjára lépett és intézményesült is. Érdemes emlékezetünkbe idézni, hogy Chryssides (1999) éppen az intézményesülés időpontját teszi meg az „újdomság” kritériumának, bár az is igaz, hogy nála az intézményesség kritériuma, mint láttuk, meglehetősen homályos, csupán belső kohézióval bíró szervezetre utal.

Első pillantásra a magyar nyelvhasználat sajátosságai miatt is alkalmasabbnak tűnhet a „mozgalom” kifejezés egy újonnan megjelenő vallási „közösség” vagy „csoport” számára. Csakhogy ezeknek a kifejezéseknek is megvan a maguk szabatos szociológiai értelmezése,<sup>21</sup> ráadásul mind Magyarországon, mind pedig a világ sok más országában keletkeztek csoportok és közösségek a nagyobb egyházak keretein belül is.<sup>22</sup> Ezeket – a karizmatikus közösségek kivételével –, mint láttuk, senki sem akarta összekeverni azokkal a „csoportokkal” és „közösségekkel”, amelyeket a nemzetközi szakirodalom az „új vallási mozgalmak” kifejezéssel illette. Ez utóbbiak egyes képviselői ráadásul annyira nagyszámú tagsággal rendelkeznek, hogy mind szociológiai értelemben, mind pedig az általános magyar nyelvhasználat szerint helytelen lenne „csoportnak” nevezni őket. A probléma azonban a „mozgalom” kifejezés magyar nyelvi használatával – a közösségekhez és csoportokhoz hasonló-

---

<sup>20</sup> A kultusz és szekta vallásszociológiai meghatározásairól, ha nem is teljes részletességgel, de bővebben lesz szó a tipológiákat tárgyaló fejezetben.

<sup>21</sup> Csoporton a szociológia viszonylag kis számú személy interakciós kapcsolatát érti, például egy faluban levő kismama-kör tagjait, míg közösségen több személy közös célok és ideálok alapján létrejövő összefogását érti (Morel 1989: 62).

<sup>22</sup> Erre utalva említi például Melhausen művét Tomka (1996). Az ilyen csoportok és közösségek magyarországi tevékenységéről és helyzetéről írt Kamarás István (1989, 1992a, 1992b). Sajnos Kamarás tovább nehezíti az amúgy is bonyolult helyzetet, amennyiben az általa használt „új vallási közösségek” kategória nemcsak a nemzetközi szakirodalomban Barker, Beckford, Robbins, Wilson és Wuthnow által új vallási mozgalmak néven emlegetetteket foglalja magában, hanem még az ISKCON-hoz, az Isten Gyermekeihez, azaz a Családhoz és a Szcientológiához hasonlókat is (é. n.: 200-201). Érthetetlen ez a „bővítés”, hiszen a Kamarás által említett külföldi szerzők műveiben csak úgy hemzsegnek az utalások az ISKCON-ra, a Családra és a Szcientológiára. Ugyanakkor tény, hogy Kamarás is megemlíti: „[A] felsoroltakat a vallástudománnyal foglalkozók közül sokan besorolják az új vallási mozgalmak közé” (é. n.: 201).

an – az, hogy a nagyobb egyházakkal kapcsolatban, ezek keretén belül is beszélünk mozgalmakról, például olyan összetételben, mint lelkiségi mozgalmak.<sup>23</sup>

Ha ennyi probléma van a „mozgalom” kifejezéssel is, akkor miért érdemes mégis ezt használni? Leginkább azért, mert annyira elterjedt és elismert, hogy rövid távon mindenképpen zavaró lenne valami újjal jelentkezni. Mint korábban említettem, egyes szerzők (Dawson 1998, valamint Zablocki és Robbins 2001) annyira magától értetődőnek veszik az új vallási mozgalmak kifejezést, hogy nem is definiálják. A kifejezés – legalábbis kezdetek-kori – használata mellett szólt az is, hogy az 1960-70-es években tényleg olyan erővel kezdtek el fejlődni, főleg a fiatalok körében, hogy valóban azt lehetett hinni, ezekből szélesebb mozgalom lesz. Shupe és Bromley (1980) arra is felhívja a figyelmet, hogy ezek a mozgalmak valóban mutattak bizonyos hasonlóságot és folytonosságot azoknak az éveknek a politikai- és diákmozgalmaival. A szerzőpáros arra is rámutat, hogy velük párhuzamosan kialakult az úgynevezett „*anti-cult* mozgalom”<sup>24</sup> is. Chrystides (1999: 18) a „mozgalom” kifejezés használata mellett érvként hozza, hogy jelzi, hogy az új vallások mozognak, azaz változnak. Kevésbé ismert például az a tény, hogy az 1930-as évekig a Jehova Tanúi is megünnepelték a karácsonyt. Hasonlóképp, bár a mai mormonok nem isznak serkentő italokat,<sup>25</sup> Brigham Young, aki az alapító Joseph Smith után 1844-77 között a mormonok vezetője volt, teát, sőt kávét is fogyasztott.

Bár ahogyan az előző bekezdésben jeleztem, rövid távon zavaró lenne új kifejezéssel előállni, hosszabb távon az idő rákényszerít bennünket a pontosabb megnevezésre. Emellett szól többek közt az a feszültséget keltő tény, hogy a magyar jogi szabályozás viszonylag könnyen teljesíthető feltétel megléte esetén egyháznak nevez minden olyan társadalmi egységet, amely így kívánja nevezni magát.<sup>26</sup> Továb-

---

<sup>23</sup> A lelkiségi mozgalmak tárgyalásához ld. Kamarás írását (é. n.: 141-188), aki amellett, hogy hangsúlyozza a definíálás nehézségeit, a következő mozgalmak tagjait kereste fel interjúkészítés céljából: „Antióchia, Bárka, Bokor, Ciszter lelkiség, Cursillo, Cserkészet, Együtt Miasszonyunk Dicsőséges Házasközösségek, Ferences lelkiség, Fokoláre, J.O.C., Jezsuita lelkiség, Katolikus Karizmatikus Megújulás, Kolping, Mária Légió, Mécses Lelkiség, Neokatekumenális Út, Regnum Marianum, Schönstadt, Taizé” (é. n.: 141, 237. lábjegyzet). Érdemes megemlíteni, hogy Ilyés Szabolcs, a magyarországi lelkiségi mozgalmakról készülő PhD értekezésében az Opus Deit is lelkiségi mozgalomként kezeli (a szerző személyes közlése).

<sup>24</sup> Megfelelő magyar kifejezés hiányában inkább megmaradok az angol kifejezés használatánál. A „szektaellenes mozgalom” egyrészt vallásszociológiai értelemben nem állná meg a helyét, másrészt mint később látni fogjuk, az új vallási mozgalmakat figyelő csoportokon belül a szakirodalom megkülönbözteti – többek közt – az azokat figyelőktől az azokat ellenző csoportokat (cult awareness groups – CAG, illetve counter cult groups CCG.) Vagyis a szektaellenes kifejezés leszűkítene az *anti-cult* mozgalommal jelzett csoportok körét.

<sup>25</sup> A tilalom olyan teára vonatkozik, amely koffeint tartalmaz, tehát koffeint nem tartalmazó növényekből nyert gyógyteát fogyaszthatnak (Lyon 1992).

<sup>26</sup> Vö. az 1990/4-es törvény, főleg annak 8. pontját (Schanda 2000 – elsősorban a 78-92. bekezdések, és Schanda 2002: 45). Szociológiai szempontból különösen furcsa a muszlim közösségekről mint egyházakról beszélni. Magyar vallásszociológusként többször kellett már nemzetközi konferenciákon magyarázkodnom, amiért – megfontolatlanul, a magyar köz- és jognyelvet átvéve – az új vallási mozgalmak csoportjairól mint „egyházakról” beszéltem.

bi keveredést okoz az a nyelvhasználati gyakorlat, mely összekeveri a „vallás”, „egyház” és „felekezet” kifejezéseket, s amelyről a későbbiekben még lesz szó. Úgyis zavar és konfliktus forrása az a nyelvhasználati gyakorlat, mely megkülönbözteti az ún. történelmi – kis és nagy – egyházakat a többiektől. Az úgynevezett történelmi nagyegyházak alatt a magyarok a Katolikus, Református és Evangélikus Egyházakat értik, de ide sorolják a Zsidó Hitközségeket, sőt újabban az Unitárius Egyházat is. A történelmiség kritériuma nem a több évszázados jelenlét, hanem a nemzet történelmének alakításában tanúsított aktív részvétel. Bár ez a kifejezés a kisebb, és főleg az újabb vallások körében erős elutasításra talált, a köznyelv és egyes tudományágak nyelvezete mégis magától értetődően használja.<sup>27</sup>

Nyelvünkben tehát mind a csoport, mind a közösség, mind a mozgalom, mind pedig az egyház, felekezet stb. kifejezés foglalt már, illetve megvan a maguk szabatos szociológiai jelentése. Továbbá, mint szemléltettem, egyes egyházak és denominációk keretén belül<sup>28</sup> is beszélünk már mozgalmakról, közösségekről, sőt kiscsoportokról. Ezért nem szerencsés Donáth László szocialista képviselő, az emberi jogi, kisebbségi és vallásügyi bizottság alelnöke, evangélikus lelkész 2005 augusztusában tett javaslata, melynek értelmében a problematikus egyház elnevezés helyett jobb lenne „vallási és kultuszos közösségekről” beszélnünk.<sup>29</sup> Szerinte az egyház elnevezés csak „a keresztény időszámítás szerinti térben és időben”, vagyis a keresztény kultúrában értelmezhető. Mint később látni fogjuk a tipológiával foglalkozó részben, ez egyrészt nem igaz, másrészt pedig szociológiailag nemcsak a „közösségnek” van szabatos fogalma, hanem a „kultusznak” is. Donáth javaslata tehát nem oldana meg semmit, valószínűleg csak még jobban összekeverné a fogalmakat.

A fenti problémák kiküszöbölésére javaslom a „vallási entitás” átfogó kifejezés – legalábbis tudományos körökben való – használatát, amelyen önálló, más vallási entitás részét nem képező egységeket értek. Nem kizáró ok azonban az önálló entitás megnevezésre az érdekszövetségből vagy ökumenikus megfontolásokból vállalt csoportosulásokban való részvétel. Ezek szerint a vallási entitás kifejezést éppúgy lehet alkalmazni a Katolikus Egyházra, mint a Karma Decsen Özel Ling Tibeti Buddhista Közösségre, az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyházára,

---

<sup>27</sup> A történész Gergely Jenő például a bevett felekezetek magyarázataként a „történelmi keresztény egyházak[at] és ... az izraelita felekezet[et]” említi (1985: 57). Mi több, Gergely Jenő még Fazekas Csabának a kisegyházak Horthy-korszakbeli elnyomott helyzetét bemutató könyvéhez írt előszavában (1996: 8) is használja a történelmi egyház kifejezést. Sőt Miklós Imre (1987: 211, 226), az Állami Egyházügyi Hivatal vezetőjeként, államtitkári pozíciójában szintén használta ezt a kifejezést. Szalai István, a Medgyessy-kormány egyházi kapcsolatokért felelős címzetes államtitkára a kérdéssel kapcsolatos érzékenységek ismerete hiányában először kikelt a „történelmi egyház” kifejezés használata ellen, majd néhány nap múlva csendesen visszakozott (ld. Révész Sándor írását a *Népszabadság* 2002. június 25-i, illetve július 22-i számában, valamint a *Magyar Nemzet* július 22-i tudósítását).

<sup>28</sup> A denomináció az egyház-szekta tipológia keretében részletesebb tárgyalásra kerül egy későbbi fejezetben.

<sup>29</sup> Vö. a *Népszabadság*, a *Magyar Nemzet* és a *Magyar Hírlap* 2005. augusztus 15-i tudósításaival.

vagyis a mormonokra, a Jehova Tanúira, sőt az Ósmagyar Egyházra is. Egy napjainkban keletkezett vagy keletkező vallás társadalmi egységéről – mely szociológiai értelemben lehet még csak egy kis csoport, közösség vagy laza mozgalom – is minden további nélkül beszélhetünk úgy, mint vallási entitásról. A „vallási entitás” nem minősít, neutrális. Ha valaki ezen túl pontosabb megjelölést kíván adni, akkor jelezheti, hogy ez az entitás szociológiai értelemben egy meghatározott korban és adott társadalomban például szekta vagy egyház volt.

Az említett lelkiségi mozgalmak, melyek a Katolikus Egyház keretén belül működnek, a fenti logika szerint nem minősülnek vallási entitásnak, mert egy másik entitás részét képezik. Mivel a kifejezés átfogó, nem okoz zavart a nemzetközi hálózattal vagy szervezettel rendelkező vallási entítások esetében sem. Minden további nélkül beszélhetünk a szcientológia híveiről, akik önálló vallási entitást képeznek, s akiket hazánkban a Magyarországi Szcientológia Egyház képvisel, illetve gyűjt egybe, amelyet szociológiai értelemben azonban csak bizonyos megkötésekkel lehetne egyháznak nevezni. Ez a példa is szemlélteti, hogy a „vallási entitás” kifejezés csak átfogó kifejezésként szabatos – hiszen épp erre jött létre –, azon túl azonban a körülményektől függően további meghatározásokkal lehet vagy kell élni.

Természetesen a nemzetközi irodalomban „új vallási mozgalmaknak” nevezettek<sup>30</sup> is vallási entítások, amennyiben önállóak. Hogy a későbbiekben mégis használok velük kapcsolatban az „új vallási mozgalom” kifejezést is, annak oka kettős. Az egyik ok a már említett megszokás, melynek felrúgása főként a nemzetközi konferenciákon okozna sok bajt. A másik és minden bizonnyal lényegesebb ok, hogy a második világháború után a nyugati világban megjelenő és az 1960-70-es években terjedő és szaporodó entítások ténylegesen valami sajátosat, újat hoztak, amire fel kellett figyelni. Ezeknek a mozgalmaknak a hulláma és jelentősége, mint korábban említettem, lecsengőben van, de sajátosságaikra felfigyeltek,<sup>31</sup> ezeket leírták és elemezték, és az „új vallási mozgalmak” elnevezés alatt csoportosították őket. Az idő múlásával minden bizonnyal jelezniünk kell majd, hogy a „XX. század második felében fellépő új vallási mozgalmakról” beszélünk – miként az előző században megjelent új entítások esetében ma már „XIX. századi klasszikus szektákról” van szó –, de egyelőre még elég az „új vallási mozgalom” kifejezés. A jelen tanulmányban tehát az „új vallási mozgalmak” és az „új vallási entítások” kifejezések – amennyiben konkrétan a második világháborút követően, illetve a XX. század hatvanas-hetvenes éveiben megjelentekre utalnak – egymás szinonimájaként értelmezendők. Magyarországon az egyszerűség kedvéért „újnak” tekintem

---

<sup>30</sup> A fent már ismertetett – „csoport” és „közösség” kifejezésekkel kapcsolatos – problémák miatt használok a szenvedő szerkezetet. A Függelékben 1. számú mellékletként Barker (1995) nyomán közlök egy listát a mintegy kéttucatnyi legfontosabb új vallási mozgalomról. A 2. számú melléklet pedig az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos legfontosabb eseményeket ismerteti időrendi sorrendben.

<sup>31</sup> Az úgynevezett „klasszikus szekták”, azaz a XIX. században keletkezett, akkori új vallási mozgalmak és az 1960-70-es években jelentkező új vallási mozgalmak közötti hasonlóságok és különbségek részletes elemzésével foglalkozik a következő fejezet.

mindazokat a vallási entitásokat, amelyek vagy a második világháború után keletkeztek hazánkban, vagy pedig azután jelentek meg itt.<sup>32</sup> A vallás kritériumának pedig – a jelenlegi jogi szabályozásból adódó problémák miatt és jobb megoldás hiányában – az egyházi bejegyzésre tett igény felel meg.<sup>33</sup>

Az új vallási mozgalmak néven megismert jelenség „lecsendesedése” egyáltalán nem teszi feleslegessé a velük való foglalkozást, s főleg a rájuk irányuló szociológiai reflexiót. Éppen ellenkezőleg. Manapság is gomba módra keletkeznek – és túlnyomó többségében hamar el is tűnnek – új vallási entítások. Mivel az 1960-70-es években olyan vallási entításokról volt szó, amelyeket a kutatók szinte „születésüktől” fogva figyelhettek, sok megfontolandó tapasztalatot szereztek, melyeket a ma keletkezőkre is alkalmazhatunk, vagy éppen rajtuk tesztelhetünk. De ezen felül is sok ok és szempont létezik, melyek aláhúzzák az új vallási mozgalmakra irányuló szociológiai kutatás és vizsgálódás fontosságát.

## 1.2. Miért kell külön foglalkozni az új vallási mozgalmakkal?

Leginkább talán azért érdemes foglalkozni velük, mert *önmagukban is érdekesek*. Hogyan hihetik például a magyarok döntő többsége számára még meglehetősen ismeretlen mormonok azt, hogy Joseph Smith 1827. szeptember 22-én aranytáblákat kapott egy Moroni nevű égi küldöttől – angyaltól –, hogy lefordítsa a rajta levő üzenetet?<sup>34</sup> Miután Smith elkészült a munkával, visszaadta a táblákat Moroninak, aki visszavitte azokat a túlvilágra. Vagy a Jehova Tanúi által többször meghirdetett, s eddig következetesen elmaradt világvégek után hogyan állhat elő pre-millennista elképzeléssel egy olyan új csoport, mint például az Isten Gyerme-

---

<sup>32</sup> Az itt alkalmazott elv (az 1945 utáni alakulás, megjelenés), illetve az a nemzetközi gyakorlat, miszerint az 1950-60-as években keletkezett vallási entítások számítanak újnak, némi eltérésre adna lehetőséget, a valóságban azonban a kommunizmus magyarországi térnyerése, illetve az ebből adódó vallásüldözés miatt a két dátum között keletkező vallási entítások száma minimális. Ilyen az Őskeresztény Apostoli Egyház (1947-es alakulás), illetve ebből az időszakból eredeztetni magát a Myrai Szent Miklós Keresztény Egyház (vö. Török 2004c). Ez az elv a hazai új vallási mozgalmak tagságának nagyságával foglalkozó elemzésnél kap szerepet az utolsó fejezetben.

<sup>33</sup> Természetesen hazánkban is új vallási mozgalomnak számít a külföldön annak tartott mozgalom, még ha az nálunk nem is kérte egyházként való bejegyzését, de létezik itt is. Ilyen például A Család, korábbi nevükön az Isten gyermekei elnevezésű mozgalom (vö. Török 2004c).

<sup>34</sup> Vö. Church Educational System (1992: főleg a 4. fejezet), illetve Hardy (1992: 555). Természetesen ezzel nem akarom azt állítani, hogy a régebbi vallásokban ne lennének érdekes állítások. Egyesek minden bizonnyal felteszik a kérdést, hogy miért a XIX. században alakult vallási entítások közül hozok példákat az „új vallási mozgalmakra”, ha a második világháború utáni megjelenést tekintem „újnak”. Egyik érvem a már említett felmérés eredménye (Tomka 2000), mely szerint a magyaroknak sok olyan vallási entitás is „új” (vagyis kevésbé ismert), amelyek már több évszázados múltra tekinthetnek vissza hazánkban. Másrészt az ismertebb régebbiek példái valószínűleg jobban megvilágítják és szemléltetik az új vallási entítások gyakorlatait is, jobban „képbe helyezik” az olvasót.

kei?<sup>35</sup> De nemcsak tanításukban, hanem cselekedeteikben, életvitelükben is sok érdekességet mutatnak. Miért adják fel kényelmüket középosztálybeli szülők gyermekei és élnek közösen, szigorú napirend szerint egyszerű, szegényes körülmények közt? Hogyan követhetnek el tömeges öngyilkosságot akár egy guyanai őserdei telepen, akár egy svájci alpesi házban?

Amellett, hogy érdekesek, az új vallási mozgalmak *ellentmondásosak* is. Félnék tőlük az emberek, ennek következtében el- és megítélik ezeket a mozgalmakat<sup>36</sup> annak ellenére, hogy viszonylag kis létszámúak, nagy a fluktuációjuk, vagyis sokan belépnek, de sokan el is hagyják ezeket a mozgalmakat. Ráadásul az „átlagember” nagyon keveset tud róluk.

Valószínűleg éppen ezért lehet *nagy a hírértékük* – főleg akkor, ha konfliktusba kerülnek egymással vagy a társadalommal. A szenzációhajhász média így aztán könnyen publikussá teheti és tette őket. A média és az új vallási mozgalmak közti szinte „szimbiotikus kapcsolatról” a későbbiekben még részletesen lesz szó, így itt csak utalok például a Texas állambeli Waco-ban bekövetkezett tragédiára, melynek kirobbantásában a média szerepe ma már meglehetősen egyértelmű, s nem éppen pozitív (Richardson 1995).

A negyedik ok, amiért érdemes ezekkel a mozgalmakkal foglalkozni, az, hogy a szociológusok egyfajta „*kutató laboratóriumként*” használhatják őket. Más szóval, még ha hirtelen el is tűnnének az új vallási mozgalmak, továbbra is kutatnunk kellene azokat a témákat, amelyek velük kapcsolatban a tudósok figyelmébe kerültek. Ezek a témák a következők: a) a komfort és deviáns viselkedés társadalmi definíciója, b) a rokonok és az állami szervek jogi lehetőségei az egyének szabadságjogaival szemben, c) a karitatív státusból adódó gazdasági előnyök alkalmazása, d) a megtérés folyamata, amit nemcsak vallási, hanem például politikai környezetben is lehet elemezni, e) a karizmatikus személy, illetve a karizmatikus hatás tanulmányozása. Különösen jelentősnek tűnt ez a kutatási lehetőség olyan, egyes személyeken végzett és morálisan megkérdőjelezett pszichológiai kutatások után, mint például a későbbiekben még bemutatásra kerülő tekintély hatásának vizsgálata Milgram részéről. Az új vallási mozgalmak szinte „tálcán kínáltak” olyan körülményeket, amelyeket korábban a kutatóknak laboratóriumi körülmények közt kellett vagy kellett volna előállítaniuk.

További érv a velük való foglalkozásra az, hogy az új vallási mozgalmak lehetőséget és alkalmat adnak a vallással kapcsolatos klasszikus – például Weber, Marx,

---

<sup>35</sup> A korábban Isten Gyermekei (Children of God – COG), manapság pedig A Család néven ismert entitás hitrendszere megtalálható a World Services 1992-es kiadványában, az *Our Statement of Faith*-ben (Zurich), illetve ld. még Bromley és Newton írását (1994), valamint Melton (1997) könyvét.

<sup>36</sup> Még akkor is, ha eljárás módjuk a már társadalmi elismertséget szerzett vallási entitásokéhoz hasonlít (McGuire: 77).

Durkheim – és újabb – Berger, Luckmann, Stark-Bainbridge nevével jelzett – *teóriák tesztelésére*.<sup>37</sup>

Az új vallási mozgalmak azonban sokat elárulnak arról a társadalomról, környezetről is, amelyben élnek. Ezt Léger és Hervieu<sup>38</sup> megfogalmazása szerint úgy is kifejezhetjük, hogy az új vallási mozgalmak a *befogadó társadalmak mikrokozmoszai*. Mélyebb elemzések ugyanis rámutatnak arra, hogy e mozgalmak jelenléte, működési módszereik és sajátos problémáik visszautalnak, illetve rámutatnak a környező társadalom problémáira és feszültségeire. Ugyanakkor nemcsak feszültséget tükröznek vagy teremtenek, hanem egyes új vallási mozgalmakban megvan a *szélesebb társadalom integrációjára való – legalábbis potenciális – képesség*.<sup>39</sup>

Mindezek olvastán bizonyára felmerül a kérdés, tulajdonképpen hány új vallási mozgalomról beszélhetünk. A becslés nehézségeinek ismertetése nélkül, előzetesen itt most csak néhány adatot közlök.<sup>40</sup> Angliában (Barker: 1995) mintegy 600 új vallási mozgalomról beszélnek. Az USA-ban Melton (1996) 1667 vallási entitásról beszél, melyek közül 836 „nem konvencionális”. De ha megpróbáljuk számba venni, azaz megbecsülni az afrikai új vallási entítások számát is, az eredmény biztosan öt számjegyű, azaz tízezres nagyságrendű lesz. Hazánkban 2005 végén valamivel több mint 150 bejegyzett vallási entitásról beszélhettünk.

Ezek azonban „csak” számok, adatok. A valóság ennél sokkal összetettebb és izgalmasabb. Ennek feltárását – a következő fejezetben – egy történelmi összevetéssel kezdjük.

---

<sup>37</sup> Ld. például Frances Westley (1978) írását, mely Durkheim vallási fejlődésről vallott elképzeléseit veti össze az 1970-es évek új vallási mozgalmainak jellemzőivel.

<sup>38</sup> A szerzőpáros egy 1983-as művére utal Beckford (1985: 11).

<sup>39</sup> Beckford (1985: 12) Bryan Wilsont idézi. Magam is emlékszem egy valószínűleg Órtoronybeli híradásra, mely szerint az egyik etnikai feszültségektől terhes afrikai országban az elnök dicsérte a Jehova Tanúinak összetartó, békés magatartását, példaképül állítva a többiek elé.

<sup>40</sup> A becslés nehézségeiről és a magyar adatokról részletesen lesz szó az utolsó fejezetben.



## 2. fejezet

### *Van-e új a nap alatt?*

#### A XIX. századi és a mai új vallási mozgalmak összehasonlítása

Mielőtt az új vallási mozgalmak, vagy ahogyan korábban nevezték őket, a szekták felkeltették volna a szociológusok és a pszichológusok érdeklődését, szinte kizárólag csak történészek és teológusok foglalkoztak velük.<sup>1</sup> A XIX. század végéig a történészek érdeklődése kizárólag ítélkező volt, a teológusoké többnyire mindmáig az.<sup>2</sup>

Mivel a „szekta” elnevezés kifejezetten a kereszténység keretéből ered, ez kezdetben a szociológusok megközelítésére is rányomta bélyegét. Ez a „bélyeg” pedig leginkább az egyházzal tett összehasonlításban nyilvánult meg. S mindaddig, amíg a nyugati társadalmak legalábbis névleg és szinte kizárólag keresztények voltak, addig Troeltsch (1960) egyház–szekta dichotómiája is kikezdehetetlen maradt.

Troeltsch a szektásságot radikalizmussal, gyakran apokaliptikus és a fennálló társadalmi renddel szembeni beállítottsággal, valamint a szegényekkel való törődéssel jellemezte. A szekták az egyházhoz hasonlóan azt hirdették, hogy csak náluk lehet elnyerni az üdvösséget, de gyakran az egyház által vallott és felmutatott értékekkel szöges ellentétben állókat tartottak becsben.<sup>3</sup> A szekták olyan tiltakozó, protestáló csoportok voltak, amelyek egyrészt kritizálták az egyház kijelentéseit és elvárásait, másrészt hiányolták belőlük a megfelelő erélyt, szigort és következetességet. Az egyházzal ellentétben a szekták önkéntes szervezetek voltak, vagyis a tagság nem a „beleszületés” jogán járt, hanem személyes döntés alapján és az elvárásoknak megfelelően lehetett csak kiérdemelni. A szekták teljes elköteleződést követeltek tagjaiktól, nem lehetett csak „vasárnapi keresztény” módjára élni.

Troeltsch modelljével azonban akadt néhány probléma, vagy legalábbis sok, a nyugati kereszténységre jellemző korspecifikus vonást hordozott. Először is, valahogy szükségszerűen kicsinek vélte a szektát. Ezzel szemben a tömegkommunikációban és közlekedésben előállt technológiai vívmányoknak és az írástudás terjedésének következtében néhány szekta a XIX. század végére milliós nagyságúvá duzzadt, sőt nemzetközi szervezetté nőtt. Azt is mondhatnánk, hogy némelyik tömegjelenséggé vált.

---

<sup>1</sup> Amennyiben másképp nem jelzem, e fejezet tartalma Wilson (1993) tanulmányára támaszkodik.

<sup>2</sup> Érdemes azonban megemlíteni, hogy a református Karácsony Sándor (2004) pozitív értelemben is használja a „szektás” kifejezést. Ennek tárgyalásához ld. Török (2004a) írását.

<sup>3</sup> Rajki Zoltán hívta fel rá a figyelmet, hogy Troeltsch megállapításával szemben a szekta rámutathat a közös tradíció egy-egy elfelejtett vagy elhanyagolt tanítására, gyakorlatára. Vö. Szigeti (1981).

Egy másik probléma H. R. Niebuhr (1957) megfigyelésében, illetve annak túlzó általánosításában gyökerezik. Niebuhr hatására ugyanis teret nyert az az elképzelés, hogy a szektákból a második generáció megjelenésével és a felfelé történő szociális mobilitás, illetve ebből fakadóan a szektákra jellemző szigorúság elhagyása miatt előbb-utóbb denominációk alakulnak majd ki. A denominációk a szektákhoz hasonlóan megmaradtak – legalábbis névleg – önkéntes szervezetnek, de feladták az üdvözlésre vonatkozó kizárólagosságukat, valamint intenzív hittérítő, prozelitáló tevékenységüket is, mert ennek helyébe a gyermekeik boldogulásáért végzett munka került. Niebuhr úgy vélte, hogy mindez a gyermekek, azaz a második generáció megjelenésével megkezdődik, s a szektából még az ő életükben szükségszerűen denomináció lesz. Nem vette azonban számításba, hogy az általa megfigyelt jelenség tipikusan amerikai, s hogy Európában jó néhány szekta nemzedékeken keresztül megmaradt eredeti formájában.

A harmadik feltételezés az volt, hogy a szekták az alsóbb osztályokból vonzották tagjaikat. Troeltsch szerint ugyanis az egyház az uralkodó osztályok érdekeivel és kultúrájával azonosul. Niebuhr is hasonlóképp vélekedett, hiszen a szekták átalakulása, legalábbis elképzelése szerint, éppen a szegénységből való kiemelkedést, a felfelé irányuló mobilitást példázta. A valóságban azonban ez nem volt ilyen egyértelmű. Egyrészt, mint már említettem, Niebuhr figyelmen kívül hagyta a sajátos amerikai adottságokat: a társadalom tömeges mérvű bevándorlásból adódó növekedését, a kiaknázható és szinte kiapadhatatlannak tűnő természeti kincseket és a társadalmi előrejutás korlátlan lehetőségét. Másrészt az is elkerülte a figyelmét, hogy a szekták nem kizárólag a gazdaságilag elnyomott, hátrányos helyzetben levők közül szereztek maguknak tagokat.

Végezetül úgy vélték, hogy a szekták kivétel nélkül más, nagyobb csoportról, egyháztól váltak le, illetve szakadtak el. Ez sem bizonyult azonban tarthatónak, mert a szkizma csak az egyik útja, módja egy új vallási entitás alakulásának. Az amerikai szektarianizmus négy ismert képviselője, a mormonok, az adventizmus, a Jehova Tanúi, sőt a Keresztény Tudomány is önálló gyökerekből indult. De az első kvékerek, a Plymuth testvérek, sőt a pünkösdisták első csoportjai sem másoktól váltak le.

Amint a szekták önálló eredetének elismerése megtörtént, az is lehetővé vált, hogy ne csak az „egyházzal” vagy egy másik szektával összevetve vizsgálják őket. Ez leginkább olyan tanulmányokhoz vezetett, amelyek külső, „morfológiai” tulajdonságok alapján kategorizálták a szektákat. Ehhez természetesen szükséges volt Niebuhr állításának legalábbis hallgatóságos felfüggesztése vagy elvetése, azaz egyfajta állandóság feltételezése, ami több csoportnál valóban megvolt. Tény, hogy bizonyos mértékig ezekre a csoportokra is hatott társadalmi környezetük, s részben ennek következtében maguk is kezdeményeztek változásokat és változtatásokat. Csakhogy ezek fokozatosan jelentkeztek, a változás beállta hosszú időt vett igénybe. Az amishok ma is használt kapcsos ruhái, jellegzetes bricskáik, valamint a férfiak sajátos szakállá bizonyíték arra, hogy egyes vallási entitások képesek

megőrizni konzervatív vagy annak tűnő értékeit, életvitelüket. De például a hutteritáknak, mennonitáknak és shakereknek is volt idejük arra, hogy kidolgozhasanak, majd fenntarthassanak egy *modus vivendi*. Ezt természetesen elősegítette az, hogy környezetük is állandóbb volt, csak kevésbé és időben jóval lassabban változott, mint korunk. Ennek is köszönhető, hogy a XIX. században keletkezett új vallási entitásokról akkoriban készült leírások leginkább az etnográfiai megfigyelésekhez hasonlítottak.

## 2.1. Hasonlóságok a régi és a mai új vallási entitások között

Bár a XIX. században keletkezett vallási entitások stabilabb, lassabban változó környezetben születtek, s a mormonokat kivéve hitrendszerük jelentős mértékben továbbra is a Bibliára, illetve ennek a kereszténység határain belül maradó értelmezésére támaszkodott, azért arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy korukban ezek újaknak számítottak. A régebbi és újabb új vallási mozgalmakban találunk néhány közös vonást, melyek ismerete megkönnyítheti a ma keletkező újabb vallási entitások vizsgálatát. Vegyük most ezeket sorra.

Az újabb vallások, legalábbis *kezdetben laikus mozgalomként* szerepelnek, azaz nem tartanak igényt intézményesült, elkülönült „papi” szerepre, valamint a hozzá kapcsolódó pozícióra. Ez természetesen nem érvényes olyan új mozgalmakra, amelyek szkizma útján, azaz egy régebben létező vallási entitásról szakadnak le, mert az ilyen új entitások a legtöbb esetben szinte hű másolatai az eredetinek, melyből vezetőjükkel kiváltak. Éppen ezért Wilson megkockáztatja azt a kijelentést, hogy igazán új vallási mozgalom csak laikusok, világiak környezetében keletkezik (1993: 56).

Az ilyen új entitásokban tehát nem gondolják, hogy csak egy elkülönült, úgynevezett papi réteg lenne képes kapcsolatba kerülni a transzcendentálissal. A kvérek például teljesen megszüntették a papság intézményét. A baptisták ugyan végül kifejlesztették a lelkipásztori hivatást, de ők is elvetették a papság intézményét. A Jehova Tanúi és a krisztadelfiánusok, akik Krisztus testvéreinek is nevezték magukat, minden hatalmat és tekintélyt világi személyekre bízta. A mormonok, a szektaiban gyakran tapasztalható egyenlőség tipikus megnyilvánulásaként, felnőtté válásakor minden fiúgyermeket papnak nyilvánítanak.<sup>4</sup>

A régebbi és újabb kisebbségben levő vallási entitások abban is hasonlítanak egymásra, hogy *gyors és közvetlen (proximate) megváltást* hirdetnek és ígérnek. Függetlenül attól, hogy konkrétan milyen formában képzelik el a megváltást, illetve a benne való megbizonyosodást, az új vallási mozgalom gyorsabb, simább és biztosabb köntösben ajánlja követőinek. Ez akkor is igaz, ha a megváltás csak ha-

---

<sup>4</sup> Rajki Zoltán személyes közlése szerint az úgynevezett kisegyházak jelentős része az intézményesülés során alkalmaz ugyan fizetett lelkipásztorokat, de emellett továbbra is az egyetemes papság elvét vallja.

lál utáni ígéretként jelentkezik, vagy a kellemetlen, bosszantó élmények kiküszöbölésében, a boszorkányok és más ártó lények elleni védelemben, de akkor is, ha az a jelenlegi, esetleg egy jövőbeli inkarnációból származó élet megjavításából vagy egyszerűen csak gyógyulásból áll.

Az új vallási entitások továbbá a hagyományos vagy *hivatalos vallás rítusai és szigorú előírásai nélkül ajánlják* a megváltást. Ez is része az első pontban említett antiklerikalizmusuknak, mely gyakran éles és durva kifejezésekben is megnyilvánulhat, vagy egyszerűen csak rámutatnak, hogy az egyházak gyakran összetévesztik az antikvitás patináját a szentség aurájával.

Az új vallási mozgalmak ezenfelül *demotikusok, népiesek* is abban az értelemben, hogy megpróbálnak közérthetők, egyszerűek lenni. Hangsúlyozzák tanításuk és gyakorlatuk egyszerűségét és mindenki részére nyitott hozzáférhetőségét. Ez különösen szembetűnő volt akkor, amikor a tanulás, olykor még az írástudás is szinte a papság kizárólagos joga, lehetősége volt. Ezzel szemben a sékerek hite és gyakorlata állításuk szerint „egyszerű ajándék”, vagy a keresztény tudósok tanítása olyan „logikus, mint a matematika”. Ilyen és hasonló kijelentésekkel azt szeretnék kifejezésre juttatni, hogy az igazság bárkinek könnyen hozzáférhető, ha megtisztítjuk a kulturális élet felesleges hordalékától és a vallási specialisták hiúságából adódó ragadványoktól.<sup>5</sup>

Az újabb vallási entitások régen és ma is *igyekeztek olyan üdvösséget hirdetni, amely összhangban van, illetve összeegyeztethető annak a rétegnek az életmódjával, amelynek ajánlották azt*. A valdensek esetében ez a parasztok életviteléhez igazodott, a reformáció előtti millennaristák a kézművesekre figyeltek, a krisztadelfiánusok a szegényebbekre, a Keresztény Tudósok a tehetősebbekre. De bárkiből áll a hallgatóság, a megváltás üzenete mindig a kor nyelvezetében, olyan formában és példákkal kerül hirdetésre, amely megegyezik a befogadók élettapasztalatával, alkalmazható rá. Ha arra az alapelvre gondolunk, hogy a hasonló a hasonlót vonzza, akkor ezen a gyakorlaton nem is csodálkozhatunk. De megmagyarázza azt is, hogy a mindenki befogadására törekvő egyház miért próbál a leg szélesebb rétegeknek elfogadható üdvösségről beszélni. Ugyanakkor érthető, hogy ez az egyházi hozzáállás egyesekben nemtetszést, elégedetlenséget vált ki.

További hasonlóság, hogy mindegyik csoport *kizárólagos és sajátos legitímációval* – állításaik, elvárásaik igazolásával – kell, hogy előálljon, vagy legalábbis a régi források új és nagyon határozott értelmezésével. Régebben a Szentírás volt a legitímáció forrása.<sup>6</sup> Erre lehetett építeni azokkal a kinyilatkoztatásokkal, amelyeket állítása szerint a karizmatikus vezető kapott. Ezek egy része, elsősorban régeb-

<sup>5</sup> Noha ezt Wilson a XIX. századi ún. klasszikus szekták és mai új vallási mozgalmak hasonlóságaként említi, némely új vallási mozgalom ismeretében ez azért mégsem annyira nyilvánvaló. Gondoljunk csak a szcientológusok sajátos nyelvezetére.

<sup>6</sup> A XIX. században megjelent, akkori új vallási entitások a reformáció folytatóinak vallották magukat, ezért a Sola Scriptura talaján álltak.

ben, még összhangban lehetett a Szentírással. Ellen Gould White, a hetedik napot ünneplő adventisták óriási népszerűségnek örvendő prófétanőjének a látomásai évtizedeken keresztül tanáccsal szolgáltak a felszentelt vezetőknek. White asszony azonban kijelentette, hogy csak akkor fogadják el a látomásaiból származó javaslatokat, ha összhangban vannak a Biblia kinyilatkoztatásaival.

A korábbi hagyományokkal való összhangtól már jobban eltávolodnak azok a legitimációs próbálkozások, amelyekben a tradicionális Bibliához képest teljesen új részek és értelmezések is napvilágra kerültek. A mormonok esetében például alapítójuk, az ifjabb Joseph Smith, új táblákat talált, Mary Baker Eddy, a teozófusok alapítója pedig új értelmezési kulcsot kapott hozzá. Állításai igazolására önmaga legitimációjában eddig az Egyesítő Egyház távolodott el leginkább a hagyományosnak nevezhető keresztény értelmezéstől. Alapítójukat, Sun Myung Moon tiszteletest ugyanis egyenesen a visszatérő Messiásnak, a második Adventnek, feleségével együtt pedig mint az Igaz Szülőket az emberiség megmentőjének, a királyok királyának tartják. Minderről maga Isten, Jézus, Buddha, Mohamed, tizenkét újságíró, az Egyesült Államok megalapítói és sok már elhunyt elnöke, valamint a már szintén halott legjelentősebb marxista vezetők – némelyikük, például Sztálin és Pol Pot a pokolból – tettek tanúságot. A még élők pedig úgy szerezhettek erről tudomást, hogy az Egyesítő Egyház egyik vezetője, Young Soon Kim látomásaiban tanúja lehetett azoknak a szemináriumoknak, amelyeket a már elhunyt Dr. Sang Hun Lee, Moon tiszteletes tanainak egyik leglelkesebb hirdetője tarthatott Isten kegyelméből a szellemvilágban. A fent említett politikusok és vallásalapítók ezeket a szemináriumokat látogatva fejthették ki Moon tiszteletessel kapcsolatos állásfoglalásukat.<sup>7</sup>

A legitimáció másik formája a gnózis, a titkos tudás. Ez a Bibliából vagy máshonnan származhat. Ilyen titkos tudás birtokosának vallja magát a gurdjefizmus, a teozófia, ilyenekkel élnek a legkülönbébb New Age kultuszok, a Wicca és újpogány tanok, valamint ezt vallja a Szcientológia Egyház is. Ehhez hasonló a más kultúrákból származó ősi bölcsességekre hivatkozás például a Krisna-tudatúak közt, illetve a Vedanta, vagy a teozófia főleg középosztálybeli, idősebb hölgy tagjai által vallott hit. A Nyugat azért fordult másfelé vallási és lelkeségi filozófiákért, mert a felvilágosodás kora után a kereszténység egyre kényelmetlenebbé vált erkölcsi követelményeivel, melyeket nem lehetett az egyén kénye-kedve és tetszése szerint alkalmazni. A XIX. század vége felé különösen kedvelt lett a buddhizmus, melynek európai népszerűségéhez nemcsak engedékenysége, hanem állítólagos makulátlansága, vagy legalábbis az európai kultúrától való viszonylagos érintetlensége is hozzájárult. A keletről származó lelkeségek azonban csak akkor kezdtek igazán elterjedni, amikor képviselőik kifejezetten azzal a céllal keresték fel a Nyugatot, elsősorban az Egyesült Államokat, hogy ott terjesszék tanaikat.

---

<sup>7</sup> The Family Federation for World Peace and Unification (FFWPU 2003). A Moon tiszteletesnek adott messiási cím nem fosztja meg Jézust messiási mivoltától, de Moon az, aki örökölte és teljesíti Jézus küldetését (FFWPU 2003: 11).

Végül legitimáció lehet az az elképzelés is, mely az ember Istenhez hasonló belső lényegét hangsúlyozza, illetve végső alapnak teszi meg. Ilyenmel éltek a mormonok, a Keresztény Tudomány hívei, a szcientológusok, a különféle emberi lehetőség mozgalmak, mint például az *est*,<sup>8</sup> a Silva-féle agykontroll vagy az Exegesis, amelyek mind azt tanítják, hogy csak a megfelelő hitet, illetve technikákat kell alkalmazni ahhoz, hogy mi is istenek vagy legalábbis emberfeletti képességekkel rendelkező emberek legyünk. A gnózisra, illetve az ember istenképűségére példaként ismételten említett mormonok és szcientológusok egyúttal azt is szemléltetik, hogy egy-egy csoport nem csak egyféle legitimációs technikával próbálkozhat.

Az egyházhoz hasonlóan az újabb vallási entitásoknak, bármikor alakulnak, lényegében ugyanúgy szükségük van anyagi és más forrásokra önmaguk fenntartásához, de az egyház gyakorlatához képest *új szervezési és tagságmobilizálási technikákkal állnak elő*, illetve új lehetőségekkel élnek. Viszonylag radikálisnak számított az Üdvhadsereg önmegtagadási hete, amikor a tagok az Üdvhadsereg céljaira ajánlják fel a lemondó életmóddal megtakarított anyagiakat. Szokatlan volt és sokaknak mindmáig az a Jehova Tanúinak házról házra járkálása, hogy újságjaikat és egyéb kiadványaikat árulják. Az 1970-es évek végén és az 1980-as évek elején az amerikai nagyvárosokban és a repülőtereken az embert többször megállították gyertyát, cserepes virágot vagy kis pohár üdítőt tálcaán kínáló fiatalok az Egyesítő Egyházból, vagy az ISKCON-ból, akik azonban megpróbálták az áru értékénél jóval többet kérni – egyfajta adományként. Magyarországon sem ismeretlenek már a Krisna-tudatú hívek, akik a Váci utcán, a repülőtéren, vagy más forgalmasabb helyeken az Étel az életért alapítványuk javára kéregetnek vagy kiadványaikat ajánlják. Valójában a krisnások már akkor árulták a *Baghawadghítát* magyar nyelven, amikor hazánk fiai az 1980-as években még csak a bécsi Mariahilferstrassén találkozhattak a vallási szabadpiac ilyen megnyilvánulásaival.<sup>9</sup>

A tagságmobilizálás és szervezés részét képezik azonban a tömegtájékoztatás adta lehetőségek is. A XIX. században keletkezett, akkori új vallási entitások még „csak” a nyomtatás adta lehetőségekkel élhettek, de már ez is lehetővé tette, hogy minden tagjuk lényegileg egy időben megkaphassa ugyanazt a kiadványt vagy instrukciót. A mai új vallási entitások pedig már az internet adottságaival élnek tanaik és szolgáltatásaik terjesztése céljából, s nemcsak a tagság felé. Emiatt nagyon könnyen kialakulhat az a képzet, hogy az új vallási mozgalmak csak a pénzre „utaznak”. A régebbieknél ugyanis még megvolt az a kötelék, hogy alapvetően nem szakíthattak a keresztény hagyományokkal, míg a jelenkori új vallási mozgalmakat már ezek sem kötik, így még radikálisabb és szokatlanabb módszereket alkalmazhatnak az anyagiak előteremtésére. A Szcientológia Egyház misszióihoz például bárki betérhet egy ingyenes úgynevezett személyiségteszt kitöltésére és an-

---

<sup>8</sup> Az *est* az Erhard Seminars Training kezdőbetűinek összeolvasásából származik, s még akkor is kisbetűvel írják, ha a mondat elején áll. Ma Forum néven működik.

<sup>9</sup> Személyes élmény 1987 nyarán.

nak kiértékelésére. Ez azonban az esetek döntő többségében azt mutatja, hogy az illetőnek még jócskán lenne lehetősége a fejlődésre, s erre felajánlják az egyház kiadványait és szolgáltatásait. Lényegében ugyanezt kínálják az úgynevezett emberi lehetőség mozgalmak, akik sajátos pedagógiai módszereiket kombinálják egyfajta titkos tudás „árulásával”.

A vallási entitások szervezeti felépítettsége és működése szintén alátámaszthatja azt az elképzelést, hogy valójában csak a pénz érdekli őket. A Jehova Tanúinak házról házra járása előre megtervezett, szisztematikus terv szerint történik. A Kezserény Tudomány helyi szervezetei olyanok, mint egy bank helyi fiókjai, melyeket az „anyaközpont” irányít. Gyógyító és oktató tevékenységüket pedig csak az erre kiképzett és – ami itt még fontosabb – központi engedéllyel ellátott személyek végezhetik. L. Ron Hubbard pedig azt tanítja, hogy bár Jézusnak és Buddhának is voltak jó meglátásaik az üdvözülést illetően, de csak az általa alapított egyház, illetve tudomány, a szcientológia tökéletesítette mindezt olyan formába, amely racionálisan és szisztematikusán átadható.

A hasonlóságot támogatja az is, hogy az újabb vallási entitások *kénytelenek történelmi táulatba helyezni magukat*. Ez abból következik, hogy magukat képzelik a világtörténelem csúcsának, s ezért értelmezniük kell a korábbi eseményeket is.<sup>10</sup> A múlt történései, szellemi és kulturális vívmányai ebben az átértelmezett történelemben értéküket veszítik vagy legalábbis csak olyan alapokat képezhetnek, amelyek már meghaladottak. Az új vallási entitás viszont megtestesíti vagy legalábbis magába színtetizálta a múltból mindazt, ami értékes. De a jelenkor, a mostani társadalom is csak annyi értékkel, beccsel bír, amennyit az adott vallási csoportosulás tanításában és gyakorlatában felmutat, a többi értéktelen.

Szorosan ehhez kapcsolódik, hogy *úgy érzik, sürgős missziós feladatuk van, mert már nincs sok idő hátra*. Meg kell menteni a világot vagy legalábbis a kiválasztottakat, s ez az ő feladatuk. Ellentétben az egyházzal, mely időtlennek tartja küldetését, egyes vallási entitások szorosan időhöz kötött feladattal rendelkeznek. A Jehova Tanúi például a közelgő végítélet előtt szeretnék még összegyűjteni azokat, akik menthetők. Maharishi Mahesh jógi követői a lehető legtöbb embert igyekeznek rávenni arra, hogy gyakorolják a Transzcendentális Meditációnak (TM) nevezett gyakorlatot, mert vezetőjük szerint ez az egyetlen módja a társadalom átalakításának, jobbításának. A szcientológusok hasonló megfontolásból igyekeznek meggyőzni mindenkit arról, hogy látogassák az egyházuk által kínált kurzusokat, mert a náluk tanított technikákkal tudjuk csak *clear*-ré (tisztává) tenni Földünket, ami a racionális gondolkodás elengedhetetlen feltétele.

---

<sup>10</sup> Különösen jó példa erre az Egyesítő Egyház *Alapelve* (Családok Szövetsége ... 1999), melynek második része a *Bevezetés a helyreállítás történelmébe* címet viseli. Ennek utolsó fejezete a második eljövettel foglalkozik, ezen belül is a 3. részben kiderül, hogy Krisztus egy keleti nemzethez, Koreába tér vissza. Az Egyesítő Egyház több néven is szerepelhet, illetve egyes kiadványait úgynevezett frontintézményei neve alatt jelentetheti meg. Bővebben ld. Török (2004c: 43-44) ismertetését.

## 2.2. Különbségek a régi és a mai új vallási mozgalmak között

Az eddig felsorolt jellemzők a XIX. században újnak számító vallási entitások és a mai, új vallási mozgalmak közti folytonosságot, hasonlóságokat szemléltették. Csakhogy jelentős különbségek is vannak közöttük. A napjainkban alakult vallási entitások már *nemcsak az ortodox kereszténységtől különböznek bizonyos mértékig, hanem teljesen idegen tradíciókra, hagyományokra épülhetnek*. Még a magukat kereszténynek nevező csoportok egy része is sokkal radikálisabban tér el a keresztény tanítástól, illetve erkölcsöktől, mint a XIX században alakultak. Az Egyesítő Egyház, mely visszatérő Messiásként tiszteli alapítóját, olyan koreai hagyományokat épített tanrendszerébe – mint például az ősök tisztelete vagy a szellemi lényekkel folytatott kommunikáció –, amelyek nem tartoznak kifejezetten a keresztény tradícióhoz. A Család nevű új vallási mozgalom, mely korábban Isten Gyermekai néven volt ismert, kezdetben ugyan szexuálisan konzervatív volt, de később a „szeresd Istent és felebarátod” parancs értelmezése arra a következtetésre vezette őket, hogy a felnőttek közötti szexuális kapcsolatnak nem kell a házasság intézményére korlátozódnia. Evangelizációs célokból a külsősökkel létesített szexuális kapcsolat ugyancsak bevett szokássá vált és „flörtölő halászat” néven vált ismertté. Az 1980-as évek végén azonban beszüntették ezt a gyakorlatot, nem utolsósorban az AIDS általános elterjedésének következtében.

Más mozgalmak hindu, buddhista, szikh vagy iszlám hagyományokra alapozzák tanításukat és gyakorlataikat. A ma alakuló új vallási mozgalmaknak azonban nem kell szükségszerűen valamilyen vallási tradícióhoz tartozniuk, tanításukat – legalábbis részben – a tudomány régi és újabb meglátásaira is alapozhatják. A Szcientológia Egyház már nevében is a tudományról való beszédet jelzi. Tudományos meglátásokra hivatkozik a Fórum hálózat, valamint a legkülönbélebb más emberi lehetőség mozgalmak is.

A következő eltérés a régi és a mai új vallási mozgalmak között az, hogy a maiak egy jelentős – elsősorban, de nem kizárólag – nem keresztény gyökerű része *elutasítja azt a korábban központi tételt, miszerint az ember eredendően bűnös és ezért csak külső segítséggel, Krisztus által nyerheti el az üdvösséget*. A magukat kereszténynek tartó, bár az Egyházak Világtanácsában tagságot nem kapó Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza, közismertebb nevükön a mormonok egyik mondása nemcsak az eredeti bűn és a belőle fakadó következmények elvetését mutatja, hanem az emberben rejlő óriási lehetőségeket is: „Amilyen ma az ember, olyan volt valamikor az Isten is; s amilyen ma az Isten, olyan lehet egyszer az ember is.” Ez az optimista emberközpontú világkép a legnagyobb különbség a régi és a mai új vallási mozgalmak között.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Szó szerint Wilson azt írja: „This shift in ideological orientation may be taken as the major distinction between old sects and new movements” (1993: 65), de a szövegkörnyezet a „legnagyobb” különbségre utal.



A mai új vallási mozgalmak között ugyan két irányzatot különböztethetünk meg: az egyik szeretné meghaladni a közönségest, ezért a misztikust, az ősit keresi, sok esetben mágikus gyakorlatokat ajánl – mint például az *est* technikáira sokban építő Exegesis –, a másik ugyanabból a célból a „tudományra” alapozza üdvözítői tanítását, mit például a Szcientológia Egyház. De *mindkettő sokkal inkább a spiritualitás személyes megközelítését, megközelíthetőségét hangsúlyozza* a közösségi megnyilvánulásokkal szemben. Sokkal inkább a privatizált vallásosságot hangsúlyozzák, s nem az egész közösségnek, a társadalomnak akarnak mindent átfogó értelmezési rendszert, világnézetet szolgáltatni. A vallás már nem a köteleiséget, az Isten által rendelt elvárásoknak való megfelelést, illetve az embertársal tanúsított viselkedés szabályait hangsúlyozza, hanem *azt tartja, hogy azoknak van joga a lelki haszonra, akik megfelelően tudják kezelni a rendszert.*

Az előző pontból fakad az a különbség is, hogy a *mai új vallási mozgalmak* jelentős részének<sup>12</sup> *gyengébb, adott esetben minimális a közösségi jellege.* Nem szerveződnek „kongregációkba”, mert a tagok nem alkotnak öntudatos egységet, megmaradnak vevőknek, szemináriumi résztvevőknek, klienseknek, gyakorlóknak stb. Más szóval, nem az egyháztól lesik el a szervezeti formát, hanem az üzleti élet természetesen szekularizált intézményeitől.

### 2.3. Honnan erednek ezek a változások és milyen szociológiai következményekkel járnak?

A kisebb vallási entitások ideológiájában, tanításában és szervezeti felépítésében bekövetkező változások a XX. században, mégpedig ennek utolsó évtizedeiben bekövetkezett változásokat tükrözik, illetve levezethetők belőlük. Ezeknek a társadalmi változásoknak természetesen sem a mértéke, sem lefolyási ideje nem tárgyalható itt részletesen, mégis fontos megemlíteni legalább azokat közülük, amelyek kihatással voltak az új vallási mozgalmakra, illetve vizsgálatukra.

Az első ilyen társadalmi mérvű változás az, hogy *megszűnt a regionális, sőt a társadalmi szintű vallási konszenzus.* Egyesek<sup>13</sup> szerint jelentős mértékben hanyatlott a főbb keresztény egyházakba vetett bizalom. A hívek vitatják olyan keresztény tanok tarthatóságát, mint a szűzen szülés, Jézus feltámadása vagy a bibliai csodák ténylegessége, de figyelmen kívül hagyják az egyházak erkölcsi előírásait

---

<sup>12</sup> Kivételek természetesen mindenütt akadnak, némelyik új vallási mozgalom például kifejezetten közösségi életvitelt folytat, kommunákban élnek, vagyon- és olykor partnerközösséget gyakorolnak. Mint máshol, az ilyen életvitelt folytató entitásokban változó lehet az elköteleződés időtartama, gyakran csak rövid ideig tart, s rájuk is jellemző lehet az, hogy nincs formális tagság.

<sup>13</sup> Az egyházba vetett bizalom hanyatlásáról vallott elképzelés árnyaltabb magyarországi értelmezéséhez ld. például Tomka (1995, 1997), a nagyobb egyházak (*mainline churches*) kanadai presztízseről, ezek állandóságának, esetenkénti növekedésének bemutatásához pedig ld. Bibby (2004a, 2004b) műveit.

is. Nem fogadják el például a homoszexualitás, a születésszabályozás, az abortusz és a válás tiltását.<sup>14</sup>

Ennek következtében csökkent a *szekularizált tevékenységekre való vallási ráhatás*. Még a pápa sem tudja bizonyos szexuális elvárások betartására rávenni a katolikus hívek egy jelentős részét. Történik mindez annak ellenére, hogy óriási igény mutatkozik az olyan típusú karizmára, amelyet a pápa hivatalából kifolyólag képvisel.

Az említett két folyamat *megnyitotta az ajtót a vallási pluralizmus előtt*. Ma az emberek földi célja nem Isten akaratának teljesítése, hanem az, hogy minél inkább élvezhessék az életet. Erre buzdítja őket ugyanis a tudományba, a technikai haladásba vetett hit. Az élet már nem annyira Isten ajándéka, mint inkább az emberek alkotása. Így tehát a vallással is lehet kísérletezgetni. Ezt Nyugaton még jobban felgyorsította a bevándorlók rendkívüli létszáma, akik sokszor korábbi vallási tradícióik pótlékára találtak az új vallási mozgalmakban. Az Egyesült Államokban, illetve Angliába érkező hindu tömegek egy jelentős része például a Krisna-tudatú hívek templomaiban lelt lelki táplálékra.

Az új termelési, kommunikációs és kereskedelmi technológiák bevezetésének és a társadalmi változásoknak a felgyorsulása előnyben részesíti a fiatalságot az idősebbekkel szemben. Nem az számít, mennyi tapasztalata van valakinek, hanem az, hogy az újat – ami nem ritkán merőben új – ismeri-e. Ebben a friss képzettségű fiataloknak kétségtől előnyük van. De ennek mintájára a *régi vallási tanítások és közösségek is elveszítették tekintélyüket. A modern kor emberének modern vallásra van szüksége*, ami esetünkben sokszor a legújabbal egyenlő.

Ezekre a folyamatokra reflektálva az új vallási mozgalmak a korunkra jellemző változások lényegét ragadják meg. *Nem a családokra figyelnek, hanem az egyénre, főleg az egyedülálló fiatalra*. Valószínűleg erre a sajátosságra utal az új vallási mozgalmak német megfelelője: *Jugendbewegung* vagy *Jugendreligionen*.

Végül a fogyasztói társadalom beállítottságának megfelelően az új vallási mozgalmak jelentős része az *askéta életmód helyett a hedonista felfogást képviseli és legitimálja*. Az úgynevezett jóléti teológiába vagy evangéliumba (*prosperity theology, prosperity gospel*) belefér a válás, a homo- és biszexualitás, az abortusz stb. elfogadása, néha még a szexuális promiszkuitás is.<sup>15</sup> Más szóval a jelenre, sőt lehetőleg azonnalra és itt a Földre ígérk a megváltást, szemben a halál utáni üdvösséggel.

---

<sup>14</sup> Saját (Török 2004b) magyarországi kutatásaim eredményei, legalábbis a keresztény háttérű új vallási entitások közt, ellentmondanak Wilson e megfigyelésének, mert ezek továbbra is erősen vallják a konzervatív morális értékeket.

<sup>15</sup> Ismételtlen utalnék korábbi megjegyzésekre, miszerint a hazai keresztény háttérű új vallási entitások továbbra is erősen vallják a konzervatív erkölcsi értékeket.

A felgyorsult társadalmi változások jelentős mértékben hozzájárultak az új vallási mozgalmak irányultságához és szervezeti felépítéséhez. Az új vallási entitások olyan világnézetet, értelmezési rendszert ajánlanak követőiknek, amely egyrészt megfelel a kortárs társadalom értékeinek – vagy talán helyesebb értékmentességről beszélni? –, másrészt megadja hozzá a vallási legitimációt. A megváltozott társadalmi körülmények kétségkívül serkentően hatottak a vallásosság olyan új formáinak kialakulására, amelyek korábban ki sem fejlődhetek volna. A múlt körülményei természetesen nem tették volna lehetővé annak a széles és sokszínű vallási és ideológiai skálának a létrejöttét, amelyet ma tapasztalhatunk. A szekularizált tudomány újabb vívmányai a vallásosságban is új impulzusokat eredményeztek. Az új vallási mozgalmak pedig a korábbi, keresztény érára jellemző szektákétól eltérő társadalmi képet festenek. Éppen ezért a rájuk irányuló szociológiai reflexiók, illetve a belőlük adódó problémák is újak lesznek.

Először is, a sokszínűségből adódóan *sokkal nehezebb az új vallási mozgalmakat pontosan lefedő tipológiákat készíteni*. Weber óta a szociológusok számára oly nagyszerűen alkalmazható ideáltípusok helyett legfeljebb csak egy-két jellemző alapján való besorolásra vállalkozhatunk. A régi és a mai új vallási mozgalmak hasonlóságai közt Wilson nyomán ugyan említettem azt is, hogy az egyes vallási entitások egy sajátos társadalmi réteget vagy osztályt igyekeztek megszólítani az általuk érthető nyelvezeten. Csakhogy ez az új vallási mozgalmak esetében sokkal nehezebb, mert ezek korunk legkülönbébb ingereire, stimulusaira próbálnak választ adni,<sup>16</sup> s így az egyes társadalmi rétegek, s főleg a társadalmi osztályok nem játszanak jelentősebb szerepet a leendő hívők kiválasztásakor.

Ettől függetlenül lehet némi, bár erősen limitált általánosítást tenni. Mivel erről egy későbbi fejezetben még bőven lesz szó, itt csak annyit említek meg, hogy a társadalmi és gazdasági jellemzőkkel mutatkozó korrelációk keresése továbbra is a szociológiai érdeklődés középpontjában maradt, már csak azért is, mert a jobban képzett fiatalok, valamint a szolgáltató ágazatban dolgozók – egyes új vallási mozgalmakban – felülreprezentáltak. A buddhizmus Nichiren Shoshu irányzata például a grafikusok, az előadóművészek és a különféle szociális vagy egészségügyi ápolási feladatokat ellátók körében népszerű Britanniában.

Az új vallási mozgalmak *tagtoborzási technikái, melyek összefoglaló néven olykor agyomosás megjelöléssel jelentek meg a szakirodalomban, komoly kihívás elé állították nemcsak a szociológusokat, hanem más tudományágak, elsősorban a pszichológia művelőit is*. Az agyomosás kérdése a XIX. században keletkezett, akkori új vallási entitások esetében fel sem merült. Egy későbbi fejezetünk ezzel a kérdéssel is részletesen foglalkozik majd.

Végezetül az új vallási mozgalmak – a kor jellemzőire és igényeire reflektálva – *csak a szekularizált élet egy-egy szegmensére ajánlanak megoldást*. Míg az egy-

---

<sup>16</sup> Érdemes megjegyezni, hogy Wilson (1993) nem reflektált erre az ellentmondásra.

ház és a XIX. században keletkezett vallási entitások mindent átfogó világnézetet kínálnak tagjaiknak, addig a strukturális differenciálódásra szocializálódott, azaz a specializálódáson, szakosodáson „nevelkedett” új vallási mozgalmak lelkiisége az élet teljességéből is legfeljebb csak egy-két részletet céloz meg. Talán éppen ez magyarázza meg azt, hogy miért tudunk a mai új vallási mozgalmakról valószínűleg többet és hamarabb, mint a régebbiekről. Egyrészt mert az újabbak nyíltabbak, készek önmaguk megmutatására, másrészt valószínűleg azért, mert a régiekről többet lehetett megtudni.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> A XIX. században keletkezett, akkor újnak számító vallási entitások magyarországi helyzetéről, történetéről ld. például Szigeti (1981), Kardos és Szigeti (1988), Bereczki (1996), Fazekas (1996), Szebeni (1998), Rajki (2003, 2004), Lakatos (2005).



## II. rész

# AZ ÚJ VALLÁSI MOZGALMAK BELSŐ DINAMIKÁJA

### 3. fejezet

#### *Ki itt belép, hagyjon fel minden reménnyel?*

A megtérés jellemzői, a tagok toborzása és megtartása  
– Agymosás, tekintély és függőség

Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban a legizgalmasabb – és leggyakrabban feltett – kérdések arra keresik a választ, hogy *kik, mikor, miért és hogyan csatlakoznak* egy ilyen vallási entitáshoz. Megválaszolásukat néhány fogalmi tisztázás után legjobb annak a két teóriának az ismertetésével kezdeni, amelyekre eddig a legtöbb empirikus visszajelzés érkezett. Ezek: a viszonylagos nélkülözés (*relative deprivation*) elmélete, illetve a Lofland és Stark által kifejlesztett megtérési modell. Ehhez kapcsolódva érdemes áttekinteni a megtérések motívumait, típusait, melyeket ugyancsak Lofland – Skonovddal együtt – írt le jól áttekinthetően.

Az elméletek után fontos megvizsgálnunk azt is, hogy az empirikus kutatások mennyiben igazolták ezeket. Hét megállapítást tehetünk majd. Az így kialakuló képzet természetesen ki kell egészíteni a „tipikus megtérő” leírásával. Az öt ismertett jellemzőből hármat nagy biztonsággal, a fennmaradó kettőt azonban csak kelő alázattal és némi fenntartással állíthatjuk.

A megtérés mikéntje azonban felveti a szabad akarat kérdését is, nevezetesen az agymosás-modellt. Az agymosásban az elmélet képviselői szerint az agy fiziológiai diszfunkciója játszik kulcsfontosságú szerepet. Eszerint az egyén azért fogad be új gondolatokat és eszméket, mert az információk ellenőrzésével, az idegrendszer túlzott mérvű felizgatásával, kényszerített bűnvallomásokkal, valamint a személyiség szétzúzásával legyengítették kritikai képességeit és egójának erejét. Az elmélet a súlyos kritikák ellenére még mindig tartja magát – a kutatók körében is. Ezt a témakört célszerű magának az elméletnek a történetével kezdeni, amit az agymosás tényét jelenleg valló kutatók elképzeléseinek ismertetése követ. Az érvek és ellenérvek ütközése kapcsán fel kell tennünk azt a kérdést, hogy miért ez a heves vita, s főként, hogy miért húzódik el ennyire. David Bromley meglátásai iránymutatók lehetnek ebben, főleg akkor, ha megtaláljuk a vita „szereplőinek” magyarországi megfelelőit is.

E viharos elmélet kapcsán, amiben a vita résztvevői legalább részlegesen meggyeznek, az az, hogy bizonyos technikák elősegíthetik a függőséget. Ezek kerülnek bemutatásra e fejezet zárásaként.

### 3.1. Fogalmi tisztázások

Az új vallási mozgalmakkal foglalkozó tanulmányok sajnos nem mentesek bizonyos fogalmi problémáktól; sokszor összekeverik ugyanis magát a megtérést, illetve annak folyamatát a csatlakozással (ami legtöbbször egy összetett toborzási technika<sup>1</sup> eredménye) vagy az elköteleződéssel. Ha valaki csatlakozik egy csoporthoz, még nem szükségszerű, hogy az illető meg is térjen, *mert ez a személyes identitásban és hitrendszerben beállt gyökeres megváltozásra utal*. Balchnak az UFO-hívők közt végzett tanulmánya rámutatott, hogy a csatlakozás nagyon gyors, hirtelen elhatározás kérdése lehet, míg a tényleges megtérés nagyon lassú, elnyújtott folyamat eredménye.<sup>2</sup>

Heirich megfogalmazásában a megtérés gyakran a személyiség, az identitás, illetve az egyén beállítottságának radikális átalakulására utal. Snow és Machalek szerint a megtérés az egyén értelmezési rendszerének (*universe of discourse*) megváltoztatása vagy egy korábbi periférikus, kevésbé jelentős értelmezési rendszer elsődlegessé válása. Ennek különféle retorikai megnyilvánulásai lehetnek, úgymint (a) az önéletrajz átszerkesztése vagy (b) egy mindenre alkalmazható (*master*) séma használata, s ennek következtében (c) az analogikus érvelés felfüggesztése, valamint (d) a megtért „szerepének” tudatos felvétele, alkalmazása.

A retorikai megnyilvánulások mellett még nagyon sok *magatartásbeli és tudati (kognitív) jel* utalhat a megtérésre. Ilyenek lehetnek például (1) az egyik vallásból a másikba tartó átmenet, (2) a vallás egyik eleméről, annak erőteljes hangsúlyozásáról egy másik elemre váltó átmenet, (3) a vallási megnyilvánulások elszórt gyakorlatából átállás az intenzív gyakorlásra, vagy (4) az egyén sajátos értelmezésében éppen fordítva, a vallás intenzív gyakorlásával történt felhagyás következtében a lanyhaságra való áttérés.

Egyesek megkülönböztetik az igazi<sup>3</sup> – vagy radikális – megtérést más, kevésbé átfogó változásoktól. Radikális megtérésre lehet példa az, ha egy nagyon elkötelezett konzervatív zsidó áttér egy fundamentalista keresztény csoportba. Az ilyen fokú átalakulás McGuire szerint (1997: 72) sokkal ritkább, mint ahogyan a köztudat-

---

<sup>1</sup> Singer (2003), az agymosás-elmélet egyik kitartó, következetes képviselője könyve 5. fejezetében elemzi a különféle toborzási, pontosabban – értelmezése és megfogalmazása szerint – behálózási és becsapási technikákat.

<sup>2</sup> E tanulmányra utal Robbins (1988: 64). A továbbiakban, ha másként nem jelzem, a megtéréssel kapcsolatos definíciókat Robbins (1988) könyvéből veszem.

<sup>3</sup> Dawson (1998: 125) szerint Pál apostolnak a damaszkuszi úton történt megtérése (ApCsel 9.1-19) szolgálatja – legalábbis a keresztényeknek – a megtérés normatívái. Ezek szerint a megtérésnek Pál élményéhez hasonlóan (1) hirtelennek és drámainak kell lennie, (2) érzelmekkel telítettnak, adott esetben akár irracionálisnak is, (3) egyedülálló eseménynek, és (4) olyan életvitelbeli változást kell eredményeznie, amely azután egész életére kihat és kitart élete végéig, (5) mindez az egyénnel történik és nem kollektív élményről van szó, (6) s végül az egyén a megtérés folyamatában passzív, az egészet egy „kívülálló” transzcendentális erő viszi végbe benne.



ban elterjedt. A kisebb mérvű átalakulás egyik formáját *konzolidációnak*<sup>4</sup> nevezzük. Itt az új énkép és értelmezési rendszer a korábbi identitás megerősítése és annak állandósítása, konzolidációja. Példaként szolgálhat erre egy olyan nem-ortodox zsidó családból származó fiatalember, aki miután megtagadta a zsidó életformát és kipróbált néhány alternatív világnézetet (meditációt, kommunákban élést, drogok használatát), most megtér a szigorú ortodox *yeshivah*<sup>5</sup> irányzatához. A konzolidáció tehát nem a régi „énhez” való visszatérés, mert meghaladja azt, bár természetesen beépít(het)i a régi értelmezési rendszer egyes elemeit.

A *reaffirmációt* viszont – amire tipikus a serdülő- vagy fiatalkori megtérések zöme – éppen a régi énkép és világgéphez való visszatérés jellemzi. McGuire (1997: 72) szerint a legtöbb esetben ez nem jelent változást a vallási hovatartozásban, de az egyén értelmezési rendszerében igen. Példa rá a katolikus karizmatikus megújulási mozgalom, melynek tagjai megtapasztalnak egyfajta megtérést, de ezt úgy értelmezik, mint ami konzisztens a régi értelmezési rendszerükkel. Elmondásuk szerint régi katolikus hitük csak homályos keresgélés, tapogatózás volt abban a – továbbra is katolikus – igazságban, amelyet most megtaláltak.

Végezetül Nock nyomán különbséget kell még tennünk a megtérés és a valahova tartozás, az *adherencia* között. Nock ugyanis rámutatott, hogy a római birodalomban egészen mást jelentett kereszténynek vagy zsidónak lenni, mint valamilyen misztérium-kultuszhoz (Isis, Mithras vagy Orpheus) tartozni. A kereszténység és a zsidóság ugyanis kizárólagosságot követelt, egy misztérium-kultuszhoz tartozás viszont összefért a részvétellel más kultuszokban és/vagy a rómaiak vallásos megnyilvánulásaiban. Ennek analógiájára feltételezték, hogy a totalitárius – azaz kizárólagosságot hirdető és igénylő<sup>6</sup> – új vallási entitásokhoz tartozásnak szükséges feltétele a valódi és igazi megtérés. Shepherd azonban rámutatott, hogy ez nem szükségszerű. Tagja lehet valaki a Krisna-tudatúaknak anélkül, hogy igazán megtért volna, azaz teljesen átvette és magáévá tette volna azt a hitrendszert.

A fogalmi problémák részben azokban az eltérő elképzelésekben gyökereznek, amelyek a megtérés lefolyását, mikéntjét magyarázzák. Különösen tartja magát az a nézet, hogy a megtérés olyan egységes, minőségileg megkülönböztethető társadalmi folyamat, amelyet általános modellel szemléltethetünk, illetve elméletbe foglalhatunk. Ilyen például a későbbiekben részletesen ismertetett, Lofland és Stark által kifejlesztett oksági folyamat modellje. Mások azonban azt állítják, hogy ezek a modellek csak ideális típusok. Ismét mások tagadják a megtérés különlegességét

---

<sup>4</sup> A konzolidációval kapcsolatban Robbins (1988: 65) Gordon 1974-es művére hivatkozik, McGuire (1997: 72) viszont Danzger 1989-es, valamint Glanz és Harrison 1977-es művére.

<sup>5</sup> A *yeshivah* kifejezés (többes számban *yeshivot*) eredetileg a zsidóság hitéleti oktatására, képzésére Babilonban vagy Izrael földjén (*Erez Israel*) létrehozott intézményekre utalt. Az első nem babiloni, illetve izraeli *yeshivot*-ot a Kr. u. VIII. században alapították Spanyolországban és Észak-Afrikában. A *yeshivot*-ban folyó oktatás a Talmudra koncentrált.

<sup>6</sup> Az ilyen vallási entitásokról az új vallási mozgalmak tipologizálásánál még bővebben lesz szó.

és azt állítják, hogy a megtérés tulajdonképpen csak egyik példája annak az általános fogalomnak, illetve folyamatnak, amit szocializációnak nevezünk.

A megtérésnek egy másik jellemzőjére figyelve egyesek úgy vélik, hogy a megtérés az egyénnel történik meg, míg mások – például a megújulási (*revivalist*) mozgalmak gyűléseire utalva – azt tartják, hogy a kollektív, közösségi magatartás egyik megnyilvánulása, ezért a társadalmi szerkezet részeként kell elemezni. Ezek az eltérő vélemények arra hívják fel a figyelmet, hogy nagyon sok fogalmi és módszertani kérdést kell még tisztázni a megtéréssel kapcsolatban.

A módszertani problémák közül az egyik legvitatottabb az az episztemológiai kutatásokat is igénylő kérdés, hogyan kezeljük a megtért által elmesélt élményt, mert ez egyrészt visszatekintő, időben változó, s ráadásul olyan társadalmilag megszerkesztett leírás, amelyet a vallási közösség ideológiája és szókészlete befolyásol, hogy a megfelelő és tökéletes megtérésről vallott nézetről ne is beszéljünk. A megtért retrospektív elmondása, az „apostatahoz”, vagyis a csoportot elhagyó személy elmondásához hasonlóan, sokkal inkább az egyén jelenlegi beállítottságáról, értelmezési rendszeréről szól, mintsem a múltjáról. Más szóval, nem lehet a megtérés magyarázataként értelmezni a megtért elmondását, hanem olyan jelenségként kell kezelni, amely szociológiai magyarázatra szorul. Vagyis a megtért elbeszélése csak az első elemzési, illetve elvonatkoztatási szint, ehhez társulnak még az emberek – szülők, barátok stb. – elképzelései, végezetül pedig a kutató álláspontja.

E megfontolások észben tartásával most már rátérhetünk a megtéréssel foglalkozó legjelentősebb hatású elméletek ismertetésére.

### 3.2. A legbefolyásosabb modellek

Mint e fejezet bevezetőjében említettem, a megtérést magyarázó legbefolyásosabb modellek egyike a viszonylagos nélkülözés (*relative deprivation*) elmélete, illetve a Lofland és Stark által kifejlesztett megtérési modell. Itt érdemes azonban áttekinteni a megtérések motívumait, típusait is, amelyeket ugyancsak Lofland – Skonovddal együtt – írt le jól áttekinthetően.

#### 3.2.1. A viszonylagos nélkülözés (*relative deprivation*) elmélete

A társadalmi mozgalmak, felkelések, tüntetések korai<sup>7</sup> tanulmányozói úgy vélték, hogy a csatlakozók, s főleg a radikális vallási entitásokhoz csatlakozók bizonyára nagyon műveletlenek, deviánsok, mi több, személyiségükben beteges emberek lehetnek. A XX. század hatvanas éveinek háborúellenes megmozdulásait – melyekből nagyon jelentős részt vállalt a középosztályi származású egyetemi ifjú-

---

<sup>7</sup> Dawson (1998: 73) megemlíti itt Freudot, Adornót, Blumert és Tochot. „Korai” alatt 1960 előttit ért, mindenképpen ide sorolva a XIX. századi klasszikus szektákat.

ság – azonban már nem lehetett ilyen egyszerűen megmagyarázni. Ezekről a fiatalokról ugyanis sem azt nem lehetett állítani, hogy műveletlenek, mi több, mentálisan betegek lettek volna, sem azt, hogy nélkülözték a nyugati, főleg az észak-amerikai élet előnyeit és javait. A szociológusok ezért az 1960-as évektől kezdve fokozatosan áttértek az irracionalitást hangsúlyozó teóriáról a viszonylagos nélkülözés elméletére, mely nagyon nagy hatást gyakorolt a vallásszociológiai irodalomra egészen az 1980-as évekig, s még ma is tartja magát a népszerű(sítő) kiadványokban és bizonyos akadémiai elképzelésekben.<sup>8</sup>

A kutatók általában olyan egymást kiegészítő erők eredőjének tartják a megtérést vagy egy mozgalomhoz csatlakozást, amelyek egyrészt valahonnan „taszítják, nyomják” az illetőt, másrészt pedig „húzzák” az adott mozgalomhoz. A XIX. századi és a XX. század elején alakult vallási entitások, mint például a pünkösdisták, a Jehova Tanúi vagy a Hetednapos Adventisták esetében a „taszító” erőt viszonylag könnyen és egyértelműen lehetett azonosítani a gazdasági nehézségekkel, nélkülözésekkel, mert a tagság döntő része a szegények közül került ki. A „húzó” erőt az ideológia, a túlvilági dicsőségbe vetett hit és az ebből fakadó evilági belenyugvás, valamint a vallási összejöveteleken megtapasztalt extatikus, érzelmektől túlcserdülő élmények biztosították. Az 1960-as években keletkezett új vallási mozgalmak főleg középosztálybeli egyetemistákból alakuló tagsága miatt azonban mindenképpen módosítani kellett ezt az elképzelést.

A viszonylagos nélkülözés elméletének legismertebb képviselője, Charles Glock úgy oldotta meg ezt, hogy megkülönböztette az abszolút, vagy tényleges deprivációt a relatív, viszonylagos nélkülözéstől. Starkkal együtt szerinte a depriváció „mindaz, amiben egy egyén vagy egy csoport ténylegesen vagy legalább érzéseiben hátrányos helyzetűnek érez egy másik személlyel, csoporttal vagy internalizált elvárásokkal szemben.”<sup>9</sup> Nem meglepő módon ehhez társul általában az a vágy, hogy megszüntessék ezt az állapotot. A nélkülözésnek öt fajtáját különböztetik meg. A *gazdasági nélkülözés* a jövedelmek egyenlőtlen elosztásának, valamint a létfenntartási és luxuscikkekhez való eltérő hozzáférési lehetőségek következménye. A *társadalmi depriváció* abból a hajlamból származik, hogy egyének vagy egyes csoportok bizonyos tulajdonságait eltérő módon értékeljük, illetve jutalmazzuk presztízzsel, hatalommal és státusszal. A gazdasági és a társadalmi nélkülözés közötti különbségtétel hasonlít a szociológusok által a társadalmi osztály és a társadalmi státusz között tett distinkcióhoz. *Organikus deprivációról* azon személyek esetében beszélhetünk, akik fizikai vagy mentális deformációkban, illetve ezekből adódó stigmatizációkban szenvednek. *Etikai depriváció* keletkezik, ha a társadalom elvárásai és az egyének vagy bizonyos csoportok elképzelései, követendő nor-

---

<sup>8</sup> A jelen fejezetben tárgyalásra kerülő Kent (2001a, 2001b) írásait, illetve a szociológiában ismert társadalmi csere- és racionális választási elméleteket kell itt megemlíteni. Ez utóbbiak tárgyalásához ld. például angolul Wallace és Wolf (1999) művét, magyarul pedig Morel és társai (2000) könyvét.

<sup>9</sup> Glock és Stark (1965: 246), jelen szerző fordításában.

mái között konfliktus támad. Ez a fajta nélkülözés természetéből adódóan filozófiai jelegű. Végezetül *pszichikai, lelki nélkülözésről* beszélünk, ha az emberek nem találnak megfelelő értelmezési rendszert (világnézetet) életük irányításához, illetve az életükben megtapasztaltak elrendezéséhez.

Glock és Stark nem kevesebbet, mint azt állítja, hogy bizonyos fajta depriváció szükséges feltétele egy új vallási mozgalom kialakulásának (1965: 245). Ez azonban még nem elégséges, a mozgalom elindulásához arra is szükség van, hogy többen érezzék a tényleges vagy vélt nélkülözést, az orvoslásra ne álljon rendelkezésre más mód, illetve intézmény, s hogy megfelelő elképzeléssel, ideológiával rendelkező vezetőség alakuljon. A gazdasági depriváció elsősorban szekta típusú vallási entitást eredményez, míg a társadalmi nélkülözés Glock és Stark szerint inkább egyház típusú entitást. Ez utóbbinál ugyanis a tagság szándéka nem az elköltöztetés, hanem éppen az ellenkezője, a társadalomba való integráció. Az organikus és pszichikai deprivációk kultusz típusú szervezetet hoznak létre, míg az etikai nélkülözés forradalmak kirobbantására is hajlamos. Példaként a reformációt vagy az amerikai szesztilalmat említik.

Bár a viszonylagos nélkülözés elmélete sokaknak logikusnak, sőt univerzálisnak tűnhet, a kutatók rámutattak néhány következtetlenségre és hiányosságra. Először is lehetetlen hitelt érdemlően igazolni az oksági összefüggést, amit az elmélet eleve adottnak tekint. Másodsor, sosem lehetünk teljesen bizonyosak afelől, hogy nincs-e legalább annyi, ha nem több olyan személy, aki ugyanúgy megtapasztalta a nélkülözés bizonyos formáját, mégsem csatlakozott egyetlen új vallási mozgalomhoz sem. Az is lehetséges, hogy a nélkülözés szintjei nagyobb változatosságot mutatnak egy mozgalom tagságán belül, mint a tagok és a kívülállók között. Végül azt is kritikaként kell megemlíteni, hogy az elmélet képviselői teljesen figyelmen kívül hagyták a pozitív motiváció lehetőségét.

Ezt a hiányt pótolja Lofland és Skonovd elemzése,<sup>10</sup> mely kifejezetten a megtérés motívumait veszi górcső alá. Jelentőségében ugyan ez az elemzés nem hasonlítható a viszonylagos nélkülözési elmülethez, vagy a Lofland és Stark által kidolgozott oksági modellhez, de logikailag leginkább a viszonylagos nélkülözés elmülethez kapcsolódik, annak motívumokat hanyagoló hiányosságát korigálja, ezért a folytatásban – az egyszerűség és rövidség kedvéért táblázatos formában – ezt mutatom be.

### 3.2.2. A megtérés motívumai Lofland és Skonovd szerint

Loflandnak és Skonovdnak a megtérésről alkotott elképzelése valahol a sajátos, egyedülálló folyamatként és a szélesebb szocializációs folyamat részeként értelme-

---

<sup>10</sup> Lofland és Skonovd 1981-ben és 1983-ban közzétett elmüleletének bemutatását Robbins (1988: 67-71) könyvéből veszem, a táblázat azonban már a jelen szerző munkája.



zett megtérés között helyezkedik el. A 3.1. táblázat oszlopaiban feltüntetett öt változó különböző megnyilvánulása alapján a megtérés hat motívumát vagy típusát különböztették meg, melyeket a táblázat soraiban láthatunk.

### 3.1. táblázat: A megtérés motívumai Lofland és Skonovd szerint

	társadalmi nyomás intenzitása	megtérés időbeni tartama	érzelmi fellángolás szintje	érzelmi tónus v. tartalom	hit – részvétel sorrend
<b>intellektuális</b> (Roger Straus – szociológusból szcientológus)	kicsi vagy nincs	közepes (néhány hét, hónap)	közepes	megvilágosodás kísérleti vagy érzelmi tónusa	előbb hit (magas szint), utána részvétel
<b>misztikus</b>	kicsi vagy nincs	hosszú stresszes folyamatra rövid megtérési folyamat	nagyon magas	(teofánikus extázis) csodálkozás, félelem	hit – részvétel
<b>kísérletező</b> (Jehova Tanúi, Szcientológia E.)	viszonylag alacsony	viszonylag hosszú (hónapok, évek)	alacsony	„hadd lám”, kíváncsiság	részvétel – hit
<b>érzelmi</b>	közepes (személyes kötődésen alapul)	elhúzódhat	maximum közepes	„szeretet” 1960-70-es évek (hippi) mozgalmi	részvétel – hit
<b>megújulási (revivalist)</b> Billy Graham gyűlései	intenzív	meglehetősen rövid	magas	pozitív (szeretet), de bűntudat, félelem is	részvétel – hit
<b>kényszerítő (agymosás)</b> kínai kommunisták		sokkal hosszabb		félelem	

A megtérés motívumainak és típusainak Lofland és Skonovd általi elemzése egyrészt szemléletes, másrészt hasznos eszközt biztosít, mert nemcsak a megtérés elemzésére, hanem a társadalmi, kulturális folyamatok megértésére, valamint az új vallási mozgalmakon belül fellépő változások dokumentálására, magyarázatára is alkalmazható. Sajnos azonban ez sem mentes a hiányosságoktól, problémáktól. Először is, a motívumok vagy típusok nem zárják ki kölcsönösen egymást. Bizonytalan továbbá, hogy a megtérési motívumokat hogyan értelmezzük: az egyének megtérési típusaiként, vagyis olyan megtérési típusokként, amelyek bizonyos csoportokat jellemeznek, vagy pedig a szociológusok vizsgálódási témáiként kezeljük őket? Végül az is probléma, hogy ezek alapján az egyes megtérések nem hasonlíthatók össze, mert elkülönítve magyarázzák a motívumokat, holott egy-egy megtérésben több is szerepelhet. Az említett problémák részbeni kiküszöbölésére alkalmas a Lofland és Stark által kifejlesztett modell, mely folyamatában mutatja be a megtérést.

### 3.2.3. A Lofland–Stark megtérési modell

A Lofland–Stark megtérési modell<sup>11</sup> – minden bizonnyal éppen a Charles Glockkal is együttműködő Rodney Stark befolyása révén – irányultságában bizonyos hasonlóságot mutat a viszonylagos nélkülözési modellel, de annál sokkal több tényezőt vesz figyelembe. A modell egy, az 1960-as évek elején újak számító vallási mozgalom megfigyeléséből, tagjainak megtérési történeteinek vizsgálatából született. Az Isteni terv (*Divine Precepts*) fedőnév alatt bemutatott vallási entitás valójában az Egyesítő Egyház akkori csoportja volt. A terepmunka során összegyűjtött ismereteik alapján Lofland és Stark arra a következtetésre jutott, hogy a potenciális megtérő hét lépcsőn megy keresztül, amíg eléri a teljes elkötelezettségig. Pontosabb azonban hét olyan tényezőről, faktorról beszélni, amelyek szerintük nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy a leendő konvertita eljusson előbb a megtérés állított – szóban megvallott (*verbal convert*) – szintjére, majd pedig onnan a teljes (*total convert*) megtérés állapotába. Az első szinten levő személy tanúságot tesz hitéről, megvallja azt, ezt a csoport vezetősége elismeri és komolynak ítéli, de az egyén nem vállal aktív szerepet a csoportban. A teljes megtérés szintjére eljutók azonban már nemcsak szóval, hanem cselekedeteikkel is megvallják hitüket, azaz aktívan részt vesznek a csoport életében, hozzájárulnak annak fenntartásához és működéséhez. A teljes megtérés a kutatók állítása szerint a modell utolsó fázisával kezdődik.

A hétlépcsős modell alapján az egyénnek először (1) akut és tartós feszültséget kell éreznie, de mindennek (2) vallásos beállítottságú környezetben kell történnie, vagyis olyan légkörben, amely előnyben részesíti a feszültség vallási közegben történő feloldását a politikai vagy pszichiátriai megoldással szemben. Mindez (3) arra vezeti az egyént, hogy vallási keresőként definiálja önmagát. Ezen előfeltételek után (4) életének egy kritikus pontján – iskolából való kimaradás vagy válás után, hosszabb utazás alatt – találkozik a csoporttal, (5) érzelmi kötődés alakul ki közte és a csoport egy vagy több tagja közt. Ezt követően (6) megszűnnek a csoporton kívüli kapcsolatai, s (7) intenzív interakció alakul ki az egyén és a csoport tagjai között. Lofland és Stark szerint minden egyes lépcsőfok szükséges, s csak együttesen biztosítják a valódi megtérés feltételeit. Más szóval, egyfajta kumulatív hatásuk van ezeknek a tényezőknek, s csak az utolsó négy szakasz beteljesülése után válik az egyén a csoport „bevethető”, igazán megbízható és alkalmazható tagjává.<sup>12</sup>

Az évek során sokan<sup>13</sup> ellenőrizték és vizsgálták a modell megfelelőségét a legkülönbözőbb környezetekben – eltérő eredményekkel. Egymástól függetlenül vég-

---

<sup>11</sup> A Lofland és Stark nevével jelzett, először 1965-ben megjelentetett modellt Robbins (1988), valamint Dawson (1998) munkái alapján ismertetem.

<sup>12</sup> A bevetetőség (*deployable agent*) mint feltétel különösen az agymosás későbbiekben tárgyalt értékelésénél játszik majd fontos szerepet.

<sup>13</sup> Dawson (1998: 78) kilenc tanulmányt említ. A Lofland–Stark megtérési modellt értékelő elemzések mindegyikét Dawson (1998) írásából veszem.

zett kutatásaikban Merryll Singer, valamint Knox és társai arra a következtetésre jutottak, hogy a modell által felsorolt szinte minden egyes tényező fontos volt az Egyesítő Egyházhoz vagy a Pünkösdista Egyházhoz megtérő Fekete Héber Nemzet (*Black Hebrew Nation*) tagjainál és a holland fiatalok körében. Egyesek, például Wilson és Dobbelaere a japán eredetű Nichiren Shoshu mozgalom angliai tagjai közt végzett felmérésükben azt találták, hogy a megtérők többsége valóban megtapasztalta a krónikus és akut feszültség állapotát, s megtérésük előtt ténylegesen volt az életükben egy kritikusnak nevezhető időszak, pont is. Ugyanakkor Snow és Philips ugyanannak a mozgalomnak az amerikai tagjai közt végzett kutatásai alapján sem a feszültség érzetét, sem a kritikus pontot nem találta a megtérés szükséges feltételének. Hasonlóan negatív eredményre jutott Greil és Rudy,<sup>14</sup> akik szerint nem lehet feltételezni, hogy minden egyes tag ugyanolyan háttérrel, ugyanazzal a motívummal (céllal) csatlakozik és meggy végig ugyanazokon a lépéseken. Nem lehet továbbá azt sem feltételezni, hogy a feszültség érzése megkülönbözteti a megtérőket és a nem megtérőket. Ugyancsak lehetséges az, hogy a kritikus pont csak visszatekintve „kritikus”.

Az eltérő eredményekre reflektálva azt mondhatjuk, hogy a Lofland és Stark által említett tényezők nem annyira egy integrált, kumulatív modell elemei, mint inkább „csak” a megtérési folyamatban fontos olyan tényezők, amelyek egymástól függetlenül és a körülményektől függően változhatnak. Ezekre a – nagy biztonsággal állítható – tényezőkre és a körülményekre mutatnak rá az empirikus kutatások eredményei.

### 3.3. Hét empirikus észrevétel

Az eredmények megegyezőségének mértéke, vagyis az empiria általi támogatottság mértékének sorrendje szerint az alábbi megállapításokat tehetjük a megtéréssel kapcsolatban.<sup>15</sup> Először is megállapítható, hogy *az új vallási mozgalmakba való tagtoborzás a már meglevő társadalmi hálózatokon és interperszonális kapcsolatokon keresztül történik*. Azaz a barátok hozzák a barátokat, a szomszédok a szomszédokat, a családtagok pedig a család többi tagját. Ez éles ellentétben áll a közhiedelemmel, illetve az agymosás-elméletében állítottakkal. Tehát nem igaz az, hogy mindenki egyformán „veszélyben van”, egyformán alanya lehet egy (nemkívánatos) megtérésnek, s az sem igaz, hogy a toborzók közterületeken, egyénekre fókuszálva és egyedi kapcsolatokon keresztül szervezik be az új tagokat.<sup>16</sup>

A kutatások rámutattak továbbá, hogy a modell állítása szerint *az új vallási mozgalom tagjaihoz fűződő érzelmi kötődésnek milyen fontos szerepe van*. A le-

---

<sup>14</sup> Greil és Rudy arra a következtetésre jutott, hogy a Lofland–Stark modell az „igazi deviáns, totalitáriánus” csoportokra alkalmazható jobban.

<sup>15</sup> A kutatások eredményeinek összegzését Dawson (1998) végezte el.

<sup>16</sup> Vö. Enroth (1987), Barrett (2001) vagy Singer (2003) példáival.

endő megtérők leginkább a csoport tagjai közt megtapasztalt nyitottságot, örömet, az új tagok felé áradó kedvességet, melegséget, valamint a pozitív életszemléletet értékelik. Hasonlóan *fontos szerepük van a tagság és a leendő megtérő közötti intenzív kapcsolatoknak*. Az 1997-ben Heaven's Gate néven, tömeges öngyilkosságuk által elhíresült UFO-hívó csoport vezetője például húsz évvel korábban – az akkor még Bo és Peep nevű közösség – nagyon erős széthullási tendenciáját fordította meg azzal, hogy előírta és rendszeresítette a tagság közti gyakori és intenzív kapcsolattartást.

Negyedszer megállapítható, hogy *az új vallási mozgalmakhoz való kapcsolódás összefüggést mutat a – mozgalmakon kívüli – kapcsolatok alacsony számával és gyengeségével*. A serdülők és fiatalok aránytalanul magas száma az ilyen mozgalmakban ugyanis részben azzal magyarázható, hogy ők még viszonylag mentesek más társadalmi és gazdasági kötöttségektől és kötődésektől. Más szóval, nekik még (jobban) van idejük, energiájuk és lehetőségük spirituális éhségük csillapítására és a különféle alternatív lehetőségek próbálgatására. Az ötödik megállapítás – a negyedikhez hasonlóan – *rámutat az új vallási mozgalmakhoz való kapcsolódás és a korábbi ideológiai elköteleződések hiánya közötti összefüggésre*. Más szóval – ellentétben a Stark–Lofland modell állításával és bizonyos mértékig a magyarországi tapasztalatokkal<sup>17</sup> – a korábbi vallási szocializáció nem tűnik fontosnak, mert a csatlakozók nagyobb valószínűséggel olyanok, akik gyerekkorukban nem kaptak vallásos nevelést, korábban nem jártak templomba. Hatodszor: megállapítható, hogy bár nem feltétlenül szükséges egy új vallási mozgalomba vezető megtéréshez, *a vallási keresőként való öndefiníció igen sok konvertita megtérési folyamatában jelen volt*. Azok, akiknek legalább a fejében megfordul egy ilyen mozgalomba való megtérés lehetősége, hajlamosabbak vallási és filozófiai írások olvasására, az élet nagy kérdéseire való elgondolkodásra.

Végezetül, az empirikus kutatások eredményei arra figyelmeztetnek, hogy amikor a megtérési folyamatot magyarázzuk, ne feledkezzünk meg a „nyilvánvaló dolgokról”. Ezek egyike az, hogy *az új vallási mozgalmak nagyon sok közvetlen jutalmat és ösztönzést* – Stark és Bainbridge (1987: 36) szavaival élve: speciális kompenzátorokat – *nyújthatnak*. Ezek lehetnek például érzelmi kötődések, az önértékelés növelése, ezoterikus tudás, mely a hatalom és az életünk kézben tartásának érzetét biztosíthatja, anyagi és társadalmi segélynyújtás, presztízs és új karrierlehetőségek. Egy másik kézenfekvő megállapítás az, hogy *annak mértéke, hogy a potenciális megtérő kis számú és gyenge csoporton kívüli kapcsolatokkal, valamint nem igazán erős vallási elköteleződéssel rendelkezik, erősen függ attól, hogy a szóban forgó csoport mennyire, milyen mértékben deviáns, azaz valláskülönlleges és mások szemében furcsa nézeteket, illetve milyen mérvű elkötelező-*

---

<sup>17</sup> Máté-Tóth és társainak (2004: 160, 161) kutatási eredményei szerint az új vallási mozgalmakhoz csatlakozóknak több mint négyötöde tartozott – legalább névleg – korábban valamilyen vallási entitáshoz. A tanulmányból sajnos nem derül ki, milyen mértékű vallási szocializációban részesültek a csatlakozók.



dést kíván tagjaitól. Ha a mozgalomhoz csatlakozás nem kíván dramatikus életvitelbeli és értékrendbeli változtatást – mint például a Szcientológia Egyház különféle kurzusain résztvevők többségének esetében –, akkor nincs igazán szükség a külső kapcsolatok gyengítésére, feladására. Ha azonban valaki a közép-kelet-európai hagyományos szemlélettől, kulturális beállítottságtól vagy az „átlagos” életviteltől jelentősen eltérő életmódot folytató Krisna-tudatúak iránt érdeklődik, akkor sokkal fontosabb a megtérés előtti kapcsolatok feladása vagy legalábbis a gyengítésük. De nyilvánvaló az is, hogy a *vallási keresőként való öndefiníció mértékének fontossága a csoport társadalombeli elfogadottságától fog nagy mértékben – és fordított arányban – függeni*. A külvilágnak furcsának tűnő és nagymérvű elköteleződést követelő csoportokban, amilyen például az Egyesítő Egyház, a tagok megtérés előtti és külvilághoz fűződő kapcsolatai jelentős mértékben gyengülnek vagy akár teljesen felszámolódhatnak. Annak esélye tehát, hogy valaki egy ilyen csoporttal találkozzon és csatlakozzon hozzájuk, nagyon kicsi, és nagymértékben függ attól, hogy az illető „vallási keresőnek”, azaz potenciálisan megtéríthetőnek tartja-e magát. Ezen megfontolások után, illetve ezek emlékezetben tartásával most már megvizsgálhatjuk, milyen egy „tipikus” megtérő.

### 3.4. A megtérők társadalmi jellemzői

Természetesen meglehetősen nehéz vállalkozás egységes és minden körülmények közt érvényes, megbízható „képet” alkotni az „átlagos” megtérőről.<sup>18</sup> A nehézségek gyökere legalább két okban keresendő. Először is, az egyes új vallási mozgalmak különféle térítési és toborzási technikái miatt a hozzájuk csatlakozók – összességében – meglehetősen homogén képet mutathatnak. Szeretném hangsúlyozni, hogy itt most az *egyes* csoportok tagságáról lesz szó, s nem az összes csoportóról. Egyes csoportok egymáshoz viszonyítva ugyanis már jelentős eltéréseket mutathatnak. A második ok az, hogy ennek következtében az összes új vallási mozgalom teljes tagságának képe a várakozásokkal ellentétben meglehetősen vegyes, kevert. Mit mondhatunk ezek után mégis a tipikus megtérőről?

Meglehetősen biztonsággal állíthatjuk mindenekelőtt azt, hogy a *legtöbb új vallási mozgalom tagja a társadalmi arányokhoz képest fiatal*.<sup>19</sup> Miként a negyedik empirikus észrevétellel kapcsolatban már említettem, a fiataloknak több ideje, energiája van még vallási, filozófiai kérdésekkel foglalkozni. Másodszor, nagyon kevés kivételtől eltekintve, a *tagság az átlagosnál magasabban iskolázott, művel-*

<sup>18</sup> A nehézségekkel kapcsolatos megfontolásokhoz ld. Barker (1995, 1997, 1999), valamint Barker és Mayer (1995).

<sup>19</sup> Nagyon sok tanulmány rámutatott az új vallási mozgalmak tagságának erre a tulajdonságára. A teljesség igénye nélkül itt csak a következőket említem: Solomon (1990), Bromley and Shupe (1995), Barker (1997), Dawson (1998), Barrett (2001). Bár Roof és Walsh (1993) is hangsúlyozza a fiatalok nagy arányát a megtérők közt, rámutatnak arra is, hogy ez egyrészt egy sajátos generáció, a *baby-boom* nemzedék életciklusának a velejárója, másrészt pedig arra, hogy a középkorúak is mutathatnak erős vallási igényeket.

tebb, képzetesebb. Más tanulmányokra utalva Dawson (1998: 87) rámutat, hogy az új vallási mozgalmak iskolázottabb tagságának magyarázata abban keresendő, hogy az új tanítások iránti fogékonyság, annak megértése magasabb műveltséget, intellektuálisabb beállítottságot, tanulás iránti nyitottságot igényel. A harmadik jellemző a magasabb műveltség gyökere, nevezetesen az, hogy *a tagság inkább középső-, felső-középosztálybeli családokból származik.*

Kevésbé biztosan állíthatjuk azt, hogy *a tagság nagyobb részben nők közül toborzódik.* McGuire (1997: 137) az új vallási mozgalmak nők körében tapasztalható nagyobb népszerűségét azzal magyarázza, hogy az ilyen mozgalmakkal ellentétben a hagyományos vallási entitások kizárják a nőket az intézményes vallás által nyújtott státusból és privilégiumokból. Dawson (1998: 88) ugyanakkor rámutat, hogy bár egyes mozgalmak előnyben részesíthetik bizonyos nem képviselőit, összességében mégsem lehet azt állítani, hogy a nők nagyobb valószínűséggel csatlakoznának az ilyen mozgalmakhoz. Mi több, megfigyelhető, hogy egyes csoportokban változás áll be a nemek arányában a mozgalom fennállása során. A Krisna-tudatúakhoz például kezdetben inkább férfiak csatlakoztak, de ez az aránytalanság a mozgalom „idősödésével” kezdett helyreállni.

Hasonlóképp nagyobb a bizonytalanság a csatlakozók vallási hátterét illetően. A rendelkezésre álló kevés adat alapján általában azt mondhatjuk, hogy inkább *a vallástalanok, a templomba nem járók és a szekularizáltabbak hajlamosak csatlakozni.* Csakhogy olyan eredmények is napvilágot láttak – a Lofland–Stark megtérési modellt alátámasztva –, amelyek szerint inkább a vallásosabbak térnek meg, pontosabban át egy új vallási mozgalomhoz. Egy dologban látszik némi egyetértés a kutatók körében: nevezetesen az, hogy a zsidók felülreprezentáltak az Egyesítő Egyház, a Szcientológia és a Krisna-tudatúak körében, amit az amerikai zsidóság erősen szekularizált természetére vezetnek vissza.<sup>20</sup>

A magyarországi helyzetre vonatkozóan a 2001-es népszámlálási adatokat vizsgálva<sup>21</sup> arra a következtetésre juthatunk, hogy ez a legtöbb pontban megegyezik a fent vázolt képpel. Eszerint az itteni tag is inkább fiatal és az átlagnál műveltebb. Ezeken kívül még megállapíthatjuk, hogy inkább városlakók, és a más vallási entitások tagjaihoz képest – fiatal korukból adódóan – gazdaságilag nagyobb mértékben függenek másoktól, szüleiktől. A tagság nemét illetően a magyar adat, ellentétben a nemzetközi szakirodalom – igaz, nem egyértelmű – megállapításával, azt mutatja, hogy a férfiak valamivel nagyobb mértékben hajlamosak új vallási mozgalomhoz csatlakozni, mint a nők. Ebben a kérdésben azonban a magyaror-

---

<sup>20</sup> A zsidóság felülreprezentáltságára utal Latkin és társai – Dawson által említve (1998) –, valamint több tanulmányra hivatkozva Charles Selengut (1988: 95). A zsidóság nagyobb mérvű szekularizáltságát mint okot Stark és Bainbridge-re hivatkozva Dawson (1998: 89) említi.

<sup>21</sup> Ld. Török (2003a) tanulmányát, mely arra is rámutat, hogy a vallási hovatartozás kérdésének önkéntes megválaszolása és ennek folytán bő milliányi válasz elmaradása miatt csak minden kétséget kizárni nem tudó eredményt nyújthat.

szági helyzetet is árnyaltan kell kezelni. Buddhisták és szcientológusok közt végzett felmérésük alapján Máté-Tóth et al. (2004) arra az eredményre jutottak, hogy ott a nők felülreprezentáltak a tagság körében. A tagság vallási háttérét tekintve ugyanők azt találták, hogy a szcientológusok körében a nagyobb egyházak körülbelül társadalmi arányaiknak megfelelően képviseltették magukat.<sup>22</sup>

A megtértekkel kapcsolatos óvatos jellemzés, illetve a megtéréssel kapcsolatos modellek, valamint az ezekre reflektáló árnyalt empirikus meglátások alapján megkérdőjeleződhet – a főleg a népszerűsítő irodalom vulgáris egyszerűsítéseivel bemutatott – agymosás-elmélet alkalmazhatósága. Ennek ellenére a teória még mindig tartja magát. A következő részben ezért megvizsgáljuk, mit és hogyan állítanak az elgondolás képviselői, illetve milyen kritikákkal kell szembenézniük.

### 3.5. A megtérés mikéntje: agymosás vagy szabad döntés?

Az agymosás-elmélet nemcsak mint „elmélet” érdekes, hanem tudománytörténeti szempontból vett „karrierje” is nagyon jelentős. A következőkben először nagyon röviden bemutatom a történeti kontextust, vagyis az elmélet történetét,<sup>23</sup> mert ennek fényében lesz igazán érthető a róla kialakult vita. A következő lépésben a teóriát egy következetesen és mindmáig képviselő kutató munkáján keresztül ismertetem. Ez jó alapot biztosít majd az elmélettel szembeni kritikák bemutatására. Külön foglalkozom azzal, vajon miért lángolhat ily hevesen ez a vita, vagyis kiknek az érdekei ütköznek itt. Mint látni fogjuk, ma már nemcsak szöges ellentétek jellemzik ezt a vitát, hanem bizonyos területeken megegyezések is születtek. Annyi egyetértés már született az agymosás-elmélettel kapcsolatban, hogy bizonyos technikák elősegíthetik a függőséget. Mivel nem adhatok végső és egyértelmű választ az agymosás-elmélettel kapcsolatban, e függőségi technikák ismertetése látszik legalkalmasabbnak a fejezet lezárására.

#### 3.5.1. Az agymosás-elmélet eddigi története

Az agymosás elnevezés a kínai *hsi nao*<sup>24</sup> kifejezés szó szerinti fordításából származik. Csakhogy ugyanarra az eljárásra a szakirodalom még több más kifejezést

---

<sup>22</sup> De vö. az ötödik empirikus megállapítással kapcsolatban tett megjegyzéssel, miszerint a nagyobb egyházakban való tagság csak a születéskori vallási hovatartozásra és nem a vallási szocializáció mértékére utal. A nem hívók azonban valamivel az országos átlag – 15% – felett, a tagoknak mintegy ötödét képviselték.

<sup>23</sup> A történelmi kontextus még részletesebb elemzés tárgya lesz abban a fejezetben, amely a szektaellenes mozgalmakat is ismerteti.

<sup>24</sup> Ellentétben Liftonnal, aki szerint az eredeti kínai kifejezés első tagja *hsi* (1961: 3), Singer (2003: 55) könyvében *hse*-ként szerepel.

is használ.<sup>25</sup> A Mao-Ce-tung által 1929-ben „gondolatharcnak” nevezett folyamatnak egy amerikai újságíró, Edward Hunter adta 1951-ben a frappánsabb és rövidebb elnevezést, az „agymosást”.<sup>26</sup> Robert J. Lifton (1961) egy évtizeddel később már „gondolatreformnak” (*thought reform*) nevezi. Ugyanakkor Schein és társai (1961) kényszerítő meggyőzésnek (*coercive persuasion*) keresztelik el, de különféle tudományágak elmekontrollnak (*mind control*) is hívják.

Singer (2003) szerint agymosást alkalmaztak az 1930-as évekbeli Szovjetunióban azokon a férfiakon és nőkön, akiket a tisztogatási perekben így kényszerítettek bizonyos bűnök beismerésére. Az 1949. október 1-i kommunista hatalomátvétel után és az 1950-es évek elején a kínai egyetemeken alkalmazták a módszert, hogy uniformizálják a világ legnagyobb nemzetének politikai gondolkodását. A Kínából Hong Kongba menekülőtől hallotta a kifejezést a már említett Edward Hunter, aki akkor külföldi tudósítóként tartózkodott ott. Az ötvenes években a világ a koreai háború (1950-53) kapcsán hallhatott ismét az agymosásról. A kínaiak vagy a kínaiak által támogatott koreaiak fogságába esett, az ENSZ égisze alatt harcoló – többségében amerikai – katonák a szülők nem kis meglepetésére mosolyogva lengették Mao „vörös könyvecskéjét” és kárhoztatták a kapitalizmus, vagy általában a nyugati világ ideológiáját és társadalmi berendezkedését. Az agymosás történetében Magyarország is kiemelt helyet „szerzett”,<sup>27</sup> amennyiben a különféle „kezelések”<sup>28</sup> hatására Mindszenty bíborost, a Római Katolikus Egyház magyarországi vezetőjét el nem követett bűnök beismerésére és „büntársainak” megnevezésére kényszerítették. Állítólag agymosási technikák alkalmazása révén vette rá társait a hírhedt Charles Manson különféle bűncselekmények – egyebek közt gyilkosság – elkövetésére az 1960-as évek végén, illetve a Symbionese Liberation Army (SLA) a gazdag váltságdíj reményében elrabolt újságíró-örökös, Patricia Hearst-t. Az SLA feltételezett technikája olyan jól működött, hogy Patricia kisaszszony saját maga is részt vett néhány akciójukban, többek közt egy bankrablásban.

---

<sup>25</sup> Táblázatos formában jól összefoglalja ezeket Singer (2003: 53). Ő kilenc különféle kifejezést használ, melyek közül azonban négy kifejezetten pszichológiai kifejezés, melyek ismertetése túlnőne a jelen tanulmány keretein.

<sup>26</sup> Hunter műve (1951) a későbbi kutatások fényében az amerikai Központi Hírszerzési Iroda (CIA) propagandájának tűnik, mellyel különféle költséges, de igazán meggyőző eredményt nem hozó pszichológiai kísérleteket szándékoztak igazolni (Anthony 2001).

<sup>27</sup> Vö. Singer (2003: 55), de Lifton (1961: 3) is említi az orosz és kelet-európai módszereket. Mindszenty bíboros (angol nyelvű 1974) életrajzához külföldön könnyebben hozzá lehetett jutni, ezért nagy valószínűséggel a külföldiek hamarabb értesülhettek visszaemlékezéseiről, mint a magyar olvasóközönség, akiknek úgy kellett becsempészni egyes példányokat.

<sup>28</sup> Fogságának általános körülményeihez ld. Mindszenty (1989: 234-246, 252-258, 265-271). „Kábító és izgató szereket” említ általánosságban a 235. oldalon, konkrétan a rajta alkalmazott „akaratbénító szerek-ről” ír a 244. és a 325. oldalon, „akaratbénító eljárásról” a 328. oldalon. Ld. még Balogh (2002) művét, különösen az V. fejezetet. Mindszenty bíboros – ellentétben például a később említendő Patricia Hearsttel – semmiben sem azonosult fogvatartóinak véleményével, s ennyiben nála megkérdőjelezhető az agymosás alkalmazhatósága.

Az új vallási mozgalmakkal összefüggésben az agymosás az 1978-as jonestown-i tömeges öngyilkosság és mészárlás kapcsán került a címlapokra s ezek révén a köztudatba. A gyermekeikért aggódó amerikai szülők egy csoportja ennek hatására kezdett „visszaprogramozókhoz”<sup>29</sup> fordulni. Ezeknek az volt a feladata és „szakmája”, hogy gyakorlatilag ugyanolyan eljárásnak vessék alá az „agymosott” gyermekeket – valójában már felnőtt fiatalokat –, amely a fiatalokkal állítólag az agymosás alatt történt. Az elképzelés elvileg logikus, hiszen ha egyszer már „agymosok” valakit, akkor képtelen szabadon és felelősen dönteni önmaga felől, és „helyre kell állítani” a gondolkodását. A szülők és nagyszülők azonban legális úton is érvényt akartak szerezni gyermekeik feletti jogaiknak, ezért gyámsági eljárásokat kezdeményeztek – gyakorlatilag sikertelenül – a szekták hálójába esett gyermekek ki- és megmentéséért.

A szociológusok és vallástudósok jelentős része kritikusan szemlélte mind a visszaprogramozást, mind pedig a gyámsági jogokért folytatott küzdelmet. A pszichológusok és pszichiáterek viszont – ha eltérő mértékben is, de – inkább szimpatizáltak a szülők némely kezdeményezésével. A tudósok előbbi csoportja ennek megfelelően hajlamosabb volt elvetni az agymosás-elméletet, a második csoport viszont inkább tarthatónak vélte. Ez a csoportosítás természetesen – kényszerűségből – egyszerűsítő,<sup>30</sup> de tény, hogy az 1980-as évekre két tábor alakult ki az új vallási mozgalmakat vizsgáló különféle tudósok közt: a pro- és az „antikultisták”,<sup>31</sup> vagy ahogyan Langone (2005) nevezi őket, az új vallási mozgalmakkal szimpatizálók – a továbbiakban egyszerűen szimpatizánsok – és a velük szemben kritikus véleményeket megfogalmazók, vagy röviden kritikusok. Az előbbiekre példa Bromley és Shupe (1981) vagy Robbins és Anthony (1981), míg az utóbbiakra Clark et al. (1981), valamint Keiser és Keiser (1987).

Amíg a szimpatizánsok olyan „keresőknek” tartották az új vallási mozgalmak tagjait, akik szabadon és racionális – vagy legalábbis tudatos – döntés eredményeként csatlakoztak, addig a kritikusok mindezt becsapás és manipuláció következményének tartották. Más szóval, a kritikusok a belépésben és elköteleződésben intenzívebb és tartósabb formáját látták annak a folyamatnak, amelyet a pszichológusok pszichoszociális befolyásolási technikák együttesének – a köznyelvben agymosásnak – neveztek. A szimpatizánsok gyakran kiforgatták a kritikusoknak az agymosás-

---

<sup>29</sup> Az angolban a „deprogramming” kifejezés a szekta, kultusz – az esetek többségében kényszerített – elhagyására utal, és az ott internalizált hitrendszer megtagadására, elvetésére.

<sup>30</sup> Nagyon fontos látni, hogy ez a csoportosítás és a rajta alapuló jellemzés mennyire sarkított. A valóság természetesen sokkal árnyaltabb volt.

<sup>31</sup> Észak-Amerikában és Nyugat-Európában a „cults” gyakorlatilag az új vallási mozgalmakkal szinonim kifejezés. Definícióbeli problémák azonban itt is jelentkeznek, mert a „cults” kifejezést régebbi vallási entitásokra is használják. Hoekema (1963) például a Jehova Tanúira, a mormonokra, a keresztény tudomány képviselőire, valamint a hetednapos adventistákra alkalmazza a „cult” kifejezést. A magyar nyelvben azonban nem terjedt el a „cult” szónak megfelelő kifejezés. Kultusz szavunk – mint a tipológiával foglalkozó fejezetben látni fogjuk – szociológiai szempontból egészen sajátos értelemmel bír.

elmélettel kapcsolatos állításait, s egyfajta „elrobotosítást” vagy „elbábosítást” hirdető teória képviselőiként mutatták be őket. Az új vallási mozgalmakat innovatívnak, vállalkozó kedvűnek tartották. Ezzel szemben a kritikusok e mozgalmak destruktivitására mutattak rá, a vezetőket pedig álnok csalónak, álszent képmutatóknak tartották. A szimpatizánsok pontos leírásokként kezelték a tagok beszámolóit, ugyanakkor „túlzó rémtörténeteknek”, magukat a kilépetteket pedig pejoratívan „apoztatának” nevezték a volt tagok visszaemlékezéseit. A kritikusok éppen fordítva vélekedtek: megbízhatatlannak, csoport által befolyásoltnak ítélték az aktív tagok elmondásait, viszont hiteles(ebb)nek vélték a kilépett tagok elbeszéléseit.

A fenti rövid jellemzés éles ellentétekre utal. Ennek ellenére az 1980-as évek közepe tanúja volt a két tábor bizonyos mérvű közeledésének,<sup>32</sup> e folyamatot azonban megszakította a nyilvánosság: nevezetesen az, hogy az új vallási mozgalmak – elsősorban amerikai – kutatóinak szakértőként kellett nyilatkozniuk a bíróságokon és a médiában. Sem a tárgyalótermek, sem a televíziós stúdiók nem engedhetik meg a tudományos aprólékosság luxusát, vagyis a kutatóknak túlzó egyszerűsítésekkel, szigorú „igen–nem” válaszokkal kellett élniük minden jószándékuk és akaratuk ellenére.<sup>33</sup> A bíróságokon akkoriban az úgynevezett Frye-elv volt mérvadó egy-egy tudományos elmélettel kapcsolatban. Eszerint akkor lehetett a tárgyaláson felhasználni egy teóriát, ha és amennyiben a tudóstársadalomban általánosan elfogadott. Mint Langone (2005) ironikusan megjegyezte, a tudomány még sosem tapasztalt olyan gyors fejlődést, mint ami az agymosás-elmélettel akkoriban történt. A szimpatizánsok természetesen hamar kijelentették, hogy a tudományos közösség elveti az agymosás-elméletet.<sup>34</sup>

Az élet azonban nem állt meg ennél a kijelentésnél, mert több olyan publikáció nyilvánosságot látott, amely az ellenkezőjét tanúsította.<sup>35</sup> Ráadásul 1989-ben nyilvánosságra került a „Hadden memorandum”<sup>36</sup> néven elhíresült írás, melynek szerzője a vallásszabadság védelme<sup>37</sup> érdekében nemcsak az új vallási mozgalmak melletti, hanem a velük való összefogásra buzdította a témában érintett – szakmájuknál fogva elvileg a tárgyilagosságot és pártatlanságot alkalmazó – tudósokat.

---

<sup>32</sup> Ennek jele volt a *Cultic Studies Newsletter* második évfolyamának első száma (1983), melyben mindkét tábor képviselői publikáltak, illetve Kilbourne (1985) írása, mely a tudományos kutatás elősegítését tárgyaló konferencián hangzott el.

<sup>33</sup> A kutatóknak a médiában és a bíróságokon az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos szakértői megnyilvánulásaihoz ezek problémáikhoz ld. például Richardson (1996), Palmer (2001) és Robbins (2001).

<sup>34</sup> Langone (2005) a Censur ([http://www.censur.org/testi/se\\_brainwash.htm](http://www.censur.org/testi/se_brainwash.htm)) honlapján megjelent összegyűjtött nyilatkozatokra utal.

<sup>35</sup> Langone (2005) három írásra is utal, melyek közül kettő a későbbiekben tárgyalásra kerülő Singer munkája.

<sup>36</sup> Hadden (1989) annyira egyértelműnek – és támogatandónak – vélte az ügyet, hogy írása az internetre is felkerült. A memorandum értékeléséhez ld. például Beit-Hallahmi (2001) vagy Langone (2005) írásait.

<sup>37</sup> Hadden szándéka az volt, hogy rámutasson, ha egy kalap alá vesszük az összes új vallási mozgalmat, akkor a ténylegesen destruktívak miatt valóban és súlyosan sérülhet a többiek szabadsága.

Nem csoda, ha az új vallási mozgalmakkal szemben kritikusabb állásponton levők „összeesküvést” véltek felfedezni a memorandumban.

Az úgynevezett „Daubert-győzelem” 1993-ban tovább csökkentette az agymosás-elmélettel szembeni negatív előítéletet – legalábbis a tárgyalótermekben. Az 1920-as évek óta érvényben lévő Frye-elvet felváltó döntés értelmében a bíróságokon akkor lehet egy tudományos, technikai, vagy más speciális ismeretet alkalmazni akár a vád, akár a védelem érdekében, ha segíti a bírót vagy más jogi szakértőt a ténymegállapításban. Az új vallási mozgalmakkal szimpatizálók ezek után kénytelenek voltak kritizálni az elmélet módszertani megfelelőségét, s ennek alapján megpróbálni kiszorítani a tárgyalótermekből. Így például Dick Anthony arra hívta fel több írásában is a figyelmet,<sup>38</sup> hogy az elmélet jelenlegi megfogalmazásában nem tesztelhető, nem biztosít lehetőséget a cáfolhatóságra, márpedig ez a tudományosság kritériumai közé tartozik. Az alaszakai fellebbviteli bíróság azonban nem tartotta ezt elfogadhatónak, mert – mint indokolta – vannak olyan „puha tudományok” (soft sciences), mint például a pszichológia és pszichiátria, amelyeknek bizonyos állításait jelen formájukban nem lehet megcáfolni ugyan, mégis figyelembe kell venni őket, ha a szakmabeliek ismerik és elfogadják.

A fenti összefoglaló alapján afelé hajlanánk, mintha az agymosás-elmélet újból létjogosultságot nyerne. Tény, hogy némely bíróságon elfogadják, míg másokon eleve kizárják a tanúk és szakértők meghallgatásának sorából, mert komoly problémák és kételyek merültek fel vele szemben. Ezek ismertetése előtt azonban nézzük meg, mit mond maga az elmélet.

### 3.5.2. Az agymosás-elmélet

Az agymosás-elméletet – mint már többször jeleztem – érdemes egy olyan személy, Margaret Thaler Singer művén (2003)<sup>39</sup> keresztül bemutatni, aki következetesen kitart e teória mellett. Ez nemcsak a folytonosságot biztosítja, de rámutat majd az elmélet gyenge pontjaira is. Ezek miatt azonban hiba lenne csak és kizárólag Singer művén keresztül képet alkotni erről az elmületről, hiszen a kritikák keresztüzében – mint a történeti ismertetőben láttuk – továbbfejlődött. Ezért más képviselőinek legfontosabb meglátásait is ismertetem ebben a fejezetben.

#### 3.5.2.1. Az agymosás Margaret Thaler Singer szerint; néhány reflexió

Klinikai pszichológusként a kaliforniai egyetem professzora az új vallási mozgalmaknak több mint háromezer tagjával vagy volt tagjával beszélt és készített interjút. Így nyert tapasztalatai alapján állítja, hogy az agymosás vagy gondolatreform

---

<sup>38</sup> Vö. például Anthony (2001), ahol több korábbi írására hivatkozik.

<sup>39</sup> Thaler 2003-as könyve az 1995-ös első kiadás módosított és aktualizált, azaz „felfrissített” változata.

folyamán nem alkalmaznak, vagy nem kell alkalmazni drogokat,<sup>40</sup> elég, ha megfelelő kombinációban (csomagban) használnak bizonyos technikákat. Ennek következtében a gondolatreform a meggyőzés és befolyás olyan formája lesz, amely az oktatással kezdődő, de a reklámozást, propagandát és indoktrinációt is tartalmazó kontinuum túlsó végén foglal helyet, ugyanazon folyamat extrém megnyilvánulásaként. Állítása szerint az agymosáshoz nem szükséges a fizikai bántalmazás, az elkülönítés és a halállal való fenyegetés, bár az 1940-50-es években így is alkalmazták. Az agymosás „rég” és „új” formái közötti jelentős különbségnek tartja azonban azt, hogy amíg a régi módszereket az egyén politikai meggyőződésének a megváltoztatására használták, addig az újabb, rafináltabb technikák az egyén teljes személyiségének az átalakítására szolgálnak. Ugyanakkor azt állítja könyve első részében, hogy az agymosás nem okoz végleges változást és nem működik teljes hatékonysággal, vagyis nem esik mindenki áldozatul.<sup>41</sup> Máshol viszont azt is mondja, hogy mindnyájan sebezhetőek vagyunk (Singer 2003: 105), mindannyian fogékonyak vagyunk a mestermanipulálók csábításaira, mindannyiunkat törbe csalhatnak (2003: 17).

Az agymosás vagy gondolatreform olyan lépcsőzetes, összetett folyamat, amely a régi személyiség letörésére és egy új kialakítására irányul. A különleges körülmények közt lezajló társadalmi és pszichológiai befolyásolások és ráhatások szisztematikus alkalmazását programnak nevezi, mert az általuk előidézett változás szándékos és koordinált. Az agymosás tehát olyan összehangolt vállalkozás, amely az egyén világnézetének átalakítására és ennek következtében magatartásbeli változtatására irányul. A szocializáció más formáitól a folyamat végrehajtásának környezetében és a közben alkalmazott interperszonális kapcsolatok manipulációjában különbözik.

Az agymosás célja hármas, ennél fogva – többé-kevésbé – megkülönböztethetjük három szakaszát. Az első ütem célja az egyén személyiségének destabilizációja, amit az élettörténet és a világnézet drasztikus újraértelmezése, illetve a valóság új verziójának az elfogadása követ. Végül az így „megdolgozott” személyben függőséget kell kialakítani az agymosást végző szervezettől, hogy ennek „bevezető embere”, azaz elkötelezett, a szervezetért bármit megtevő híve legyen.

Singer három szempont szerint: feltételei alapján, témáiban és szakaszaiban elemzi a gondolatreformot vagy agymosást. Singer (2003: 63) mindezt egyszerűen összegzi táblázatos formában (3.2. táblázat). A témák és a szakaszok a folyamat egyes elemeinek sorrendjét mutatják, a feltételek pedig a megvalósításhoz szükséges környezetet.

---

<sup>40</sup> Vö. Mindszenty bíboros (1989: 245) megjegyzéseivel, aki igyekezett megszabadulni az általa akaratgyengítőnek tartott gyógyszerektől.

<sup>41</sup> Singer (2003: 59-61).



A gondolatreformhoz szükséges *feltételeket* maga Singer dolgozta ki. Ezek szerint teljes tudatlanságban kell tartani az agymosásnak alávetett személyt, már ami magát a folyamatot illeti. A lényeg az, hogy úgy érezze, minden a legnagyobb rendben van, s minden úgy zajlik körülötte és benne, ahogyan történnie kell. A valóságban „kettős napirend” folyik, két dolog játszódik le: az egyik, amit maga a személy észlel maga körül és önmagában, a másik pedig az agymosási folyamat, amiről persze fogalma sincs. Emiatt kell informálatlan, tájékozatlan beleegyezőknek (*non-informed consent*) tekintenünk a folyamatban résztvevőket. Ugyanakkor szabályozni kell a személy fizikai környezetét, elsősorban idejét. Ehhez nem feltétlenül szükséges, hogy elzárt vagy félreeső helyre vigyék a leendő tagokat, elég, ha megfelelő instrukciókkal látják el, hogy szabadidejében mit csináljon, mire gondoljon, mit ismételgessen stb.

### 3.2. táblázat: A gondolatreform vagy agymosási folyamat összetevői Singer alapján

feltételek	témák	szakaszok
1. a személynek tudomása, fogalma se legyen arról, hogy mi történik és milyen változás megy végbe		1. kiengedés, felolvasztás (unfreezing)
2. kontrolláljuk az egyén idejét és lehetőleg fizikai környezetét is 3. keltsd a tehetetlenséget, a burkolt félelem és a függőség érzetét 4. fojtsd el az egyén régi énjének viselkedését és beállítottságát	1. környezet-kontroll 2. a nyelvezet leterhelése „szakzsargonnal” 3. a „tisztaság” megkövetelése 4. bűnvallomások	
5. ültess bele új magatartást és beállítottságot	5. misztikus manipuláció 6. a doktrína elsőbbsége a személy felett	2. változtatás
6. szembesítsd egy zárt logikai rendszerrel; ne engedd, hogy ráhatással legyen vagy kritizálhasson	7. szent tudomány 8. létbizonytalanság a csoporton kívül	3. újbóli befagyasztás

Egyúttal a tehetetlenség, a burkolt félelem és a függőség érzetét is fel kell ébreszteni az illetőben. Ezt úgy tehetik meg, hogy elszigetelik és elzárják korábbi társasági (rokonai, baráti) körétől, megélhetési forrásait (foglalkozása, anyagi gazdagsága) pedig megszüntetik. Ennek következtében nemcsak a csoporttól való függőség növekszik – mert nincs miből fenntartania magát –, hanem korábbi értelmezési rendszere, világnézete is gyengül, erodálódik. A felmerülő kérdéseket vagy kételyeket fel sem teheti az illető, nemhogy választ kapna rá. Mindez aláássa

régi énjét és beállítottságát. Jutalmakkal és büntetésekkel segítik a korábbi személyiség gyengítését, oly módon, hogy az illető egyre inkább az új énnak megfelelő magatartási jegyeket és beállítottságot mutassa, illetve elsajátítsa mindazokat az elméleti és gyakorlati ismereteket, amelyekre a csoport szerint szüksége van. Ezeket pedig olyan zárt logikai rendszerben kapja, amelyek egyrészt legitimálják nemcsak a csoport hitrendszerét és világnézetét, hanem elvárásait is. Ennek a rendszernek a részét képezik az olyan idegen és új kifejezések, amelyeket csak a csoport ért, csak a csoport tud elmagyarázni az illetőnek. Ha már az egyén is ezeket a kifejezéseket használja, akkor Singer szerint verbálisan elfogadja a csoport ideológiáját, ez lesz cselekedeteinek vezérője, más szóval az új „lelkiismerete”. Az új nyelvezet természetesen még tovább mélyíti a korábbi barátok, rokonok és az egyén közötti érzelmi szakadékot, mert ezek nem értik, nem ismerik azt a fogalmi rendszert, amelyet az illető használ.

Singer az agymosás témáit Robert Lifton (1961) művéből vette át. A környezeti kontroll elsősorban a kommunikáció ellenőrzését jelenti. Nemcsak a csoporton kívüli kommunikáció korlátozott vagy egyenesen tiltott, hanem a csoporton belüli is szabályozott. Csakis pozitív dolgokról beszélhetnek például, nem lehet pletykálni. A szabály ellen vétőket jelenteni kell a vezetőségnek – ami egyúttal elszigeteli a tagokat egymástól és növeli a függőséget a vezetőségtől. A nyelvezet szakzsargonnal terhelése nehezíti az önálló gondolkodást, mert mielőtt kritizálhatna valaki valamit, előbb le kell neki „fordítani” és meg kell értenie a „szakkifejezést”.<sup>42</sup> A csoport zsargonjának használata hosszú távon viszont azt eredményezheti, hogy terhe ssé válik a kommunikáció a kívülállókkal. A „tisztaság” megkövetelésén azt kell érteni, hogy a csoport éles határokat húz önmaga és a kívülállók közé. Logikus következménye ennek az, hogy „mi” – vagyis a csoport tagjai – vagyunk a jók, az igazak, a tiszták, az üdvösség, boldogság stb. letéteményesei, a kívülállók, az „ők” viszont rosszak és gonoszak. Közbülső lehetőség nincs. Ennek egyik velejárója lehet az, hogy a csoportban elfogadottá válik a „cél szentesíti az eszközt” elv. S mivel a cél a csoport, a tiszta csoport, a felhasználandó eszközök – bármik is azok – egyszerűen a tisztaság elérésére fordítandó eszközökké válnak. A bűnvallomások elméletileg azt a célt szolgálják, hogy az egyén megszabaduljon lelkiismereti terheitől. Valójában azonban az így nyert információkkal az illető újabb eszközöket adott a csoport kezébe, hogy még jobban integrálhassa az egyént – adott esetben akár zsarolással. Magyarországon a Szcientológia Egyház ilyen irányú gyakorlatára hívta fel a figyelmet 2005 novemberében az adatvédelmi ombudsman, amikor rámutatott, hogy a jelentkezéskor a szexuális beállítottságra és gyakorlatokra, a pszichi-

---

<sup>42</sup> Sajátos nyelvezetéről különösen híres a Szcientológia Egyház. A L. Ronald Hubbard művei alapján összeállított (1998) *Mi a Szcientológia?* c. mű „Szójegyzékében” (939-947) így írnak ennek fontosságáról: „[A]zt találtuk, hogy számos régi szó a filozófia területéről egészen más gondolatot közvetített az embereknek [mint a Dianetika és Szcientológia]. A Dianetika és Szcientológia egzaktsága sokkal pontosabb megközelítést igényelt. Ezt a megközelítést egy speciális elnevezési rendszerrel értük el, mely nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy minél kisebb legyen a keveredés a már ismert jelenségekkel” (1998: 939).

átriai kezelésre, valamint a korábbi titkosszolgálati tevékenységre vonatkozó kérdések sértik az alapvető emberi jogokat. A bűnvallomások tételéhez tartozhat az is, ha az egyének önmagukról vagy másokról alkalmanként vagy meghatározott rendszerességgel beszámolót, jelentést írnak. Misztikus manipuláción a vezetőségnek az az igyekezete értendő, mely úgy állítja be az eseményeket, hogy az egyén azt gondolja élményeiről és érzéseiről, hogy spontán keletkeztek, ébredtek az új környezetben. Azt hangsúlyozzák nekik, hogy ők maguk választották a csoportbeli létet, senki sem kényszerítette őket a belépésre. Singer megfogalmazásában az új vallási mozgalmak előszeretettel hangoztatják az önkéntesség mítoszáét. Azzal érik el a doktrína elsőbbségét, hogy például átértékelik, „újraírják” a tagokkal korábbi életüket. Ez persze jó lehetőséget biztosít arra, hogy a valóság interpretációjában a csoport értelmezési rendszerét használják, saját érzéseit és gondolatait pedig figyelmen kívül hagyatják az illetővel. Az új vallási mozgalmak vezetői rendszerint tudományos köntösbe bújtatják az emberi természetről, társadalomról stb. szóló mondandójukat, s így születik a Lifton és Singer által „szent tudománynak” nevezett értelmezési rendszer. Hivatkozhatnak például arra, hogy a vezető Freud, Marx, Luther vagy Buddha tanításaira alapozza tudását, sőt meg is haladja őket.<sup>43</sup> A vezető azután kijelentheti, hogy ezt a rendszert kell alkalmazni az egész emberiségre és aki ennek ellentmond vagy alternatív gondolatokkal áll elő, azt nemcsak erkölcstelennek, hanem tudománytalannak kell minősíteni. Végezetül úgy érik el a csoporton kívüli létbizonytalanságot, hogy egyrészt hangsúlyozzák a csoport elit jellegét, felsőbbrendűségét, másrészt pedig ismételten rámutatnak a kívülállók gyarlóságaira, negatív tulajdonságaira stb. Ha mindehhez még a csoporttól való anyagi függőség társul, a tagokban nagyon könnyedén kialakulhat az az érzés, hogy a csoporton kívül nincs élet, mert a csoporton kívüliség egyenlő a semmivel.

Az agymosás *szakaszait* illetően Singer Schein és társai (1961) munkájára támaszkodik. A felolvasztás vagy kiengedés (*unfreezing*) szakaszában az új vallási mozgalom előadásain és személyes tanácsadásain különféle jutalmak és büntetések által megkérdőjelezzik a korábbi beállítottságokat és világnézetet. Ennek az a célja, amit a pszichológusok úgy neveznek, hogy identitáskrizist érjenek el az illetőben. E válság következménye az, hogy az egyén bizonytalanná válik a jó és rossz

---

<sup>43</sup> Tipikus példa erre L. Ron Hubbard esete, akiről – a művei alapján összeállított (1998) *Mi a Szcientológia?* c. könyvben – az áll, hogy például olyan gondolattal állt elő, „amely félresöpörte azokat a téves elképzeléseket, melyek évszázadokon át gyötörték a keleti filozófiát és a tudományt.” Az idézet a kiadvány 43. oldalán található, de az egész 3. fejezet (25-57. o.) Hubbard kutatói, tudományos tevékenységéről szól. Hubbard tudományos fokozatokat – bakkalaurátust (B.Sc.) és doktorátust (D.Sc.) – is adományozott követőinek. Ugyanakkor ő és az általa alapított egyház tagjai lekezelően nyilatkoztak egyes hagyományos tudományokról, például a történelemtől és az atomfizikáról (Bainbridge 1993: 284). Ellentmondásos, hogy ugyanakkor mekkora hangsúlyt fektetnek arra, hogy elismertessék a Szcientológia vallási mivoltát. Tudósok egész sorát kérték fel 1977 és 1996 közt, hogy bizonyítsák: a Szcientológia vallás (Beckford, J. A. é. n.; Berglie, P-A. é. n.; Bryant, M. D. é. n.; Dericqebourg, R. é. n.; Flinn, F. K. é. n.; Kliever, L. D. é. n.; Melton et. al. é. n.; Oosthuizen, G. C. é. n.; Parrinder, G. é. n.; Pentikainen, J.–Pentikainen, M. é. n.; Sivertsev, M. A. é. n.; és Vonck, C. é. n.).

kérdésében, de ami még fontosabb, abban, hogy mit tegyen a jövőben. A változtatás szakaszában a csoport már erre a dilemmára ad választ. Az egyén úgy érzi, csökkennie dilemmái és kételyei, ha a vallási mozgalom világnézetét és gyakorlatát követi. Ha egyszer aztán az egyén nyilvánosan – a csoport és/vagy mások előtt – elkötelezi magát az új eszmék mellett, későbbi magatartása általában követi ezeket az ideákat. A csoportnyomás nagyon fontos ebben a folyamatban, mert ha mások előtt mondunk valamit, fontosnak érezzük, hogy szavainknak megfelelően cselekedjünk. Ha már cselekedeteink is szavainkat tükrözik, egyre hajlamosabbak vagyunk aszerint gondolkodni. S ha már annak megfelelően gondolkodunk, hajlandók vagyunk feltételezni, hogy mi találtuk ki az egészet, s nem úgy kényszerítették ránk. Az újbóli befagyasztás szakaszában a csoport különféle jutalmakkal és büntetésekkel megerősíti az egyénekben a kívánt magatartást. Singer szerint ez olyan személyt – bevethető ügynököt - teremt, aki nem kérdőjelezi meg a vezető tekintélyét és mindenben engedelmeskedik neki.

A Singer által leírt agymosás-elmélet, illetve a népszerű(sítő) irodalomban bemutatott kép több megjegyzésre és korrekcióra szorul. Mint láttuk, Singer ellentmondásos abban a kérdésben, hogy mindenki egyformán hajlamos-e az agymosásra. Hasonlóan kétes a véleménye arról, hogy a folyamat végleges-e. Korábbi megnyilatkozásaiban – úgy tűnik – azon a véleményen volt, vagy legalábbis arra lehetett következtetni, hogy megfordíthatatlan, végleges folyamatnak vélte a gondolatreformot.<sup>44</sup> Máshol viszont egyértelműen az ellenkezőjét állítja. Kijelenti például, hogy az agymosás „nem okoz maradandó változást”.<sup>45</sup> De utal például a távol-keleti hadifogolytáborokban végzett „politikai átképzések” hosszú távú hatástalanságára is (2003: 78). Elgondolkodtató továbbá az a meglátása, hogy az agymosási folyamat a társadalmi befolyásolást, ráhatást jelképező kontinuum egyik végén elhelyezkedő szélsőséges megnyilvánulás. Ha társadalmi befolyásról van szó, megmagyarázható-e az agymosásként leírt jelenség már ismert, tudományosan jól leírt folyamatokkal, vagy valami újról, másról, esetleg hatásában erősebb folyamatról van szó? Az agymosás-elmélet egyes képviselői egyértelműen azt állítják, hogy olyan jelenségről van szó, amely jól értelmezhető már ismert tudományos magyarázatokkal.<sup>46</sup> Ha az agymosás a társadalmi befolyásolás egyik – szélső – megnyilvánulása, felmerül a kérdés, mikortól lesz ez a megnyilvánulás szélsőséges, vagyis milyen ismérvek alapján mondhatjuk, hogy már nem egészséges.

Ennek kapcsán egyértelműen felmerül a szabad akarat kérdése. De milyen formában? A szabad(ság) fogalma felmerülhet filozófiai értelemben a determinált, meghatározott, rögzített ellentétéként, de felmerülhet közgazdasági értelemben is

---

<sup>44</sup> Langone (2005) idéz az ún. Hadden (1989) memorandumból, mely azt állítja, hogy Singer szerint az agymosás megfordíthatatlan és nem lehet ellenállni neki.

<sup>45</sup> Singer (2003: 61), a szerző fordításában.

<sup>46</sup> Vö. Zablocki (2001: 170). Az agymosás-elmélettel kapcsolatos további meglátásokat és finomításokat, ha másképp nem jelzem, Zablocki (2001) tanulmányára alapozom.

a drága, költséges szembenállásaként.<sup>47</sup> Az agymosás-elmélet mai képviselői egyértelműen ez utóbbi értelemben használják a fogalmat. Nem azt állítják tehát, hogy az „agymosott” személy egyszerűen tehetetlen, nem tudná elhagyni a csoportot, hanem azt, hogy ez nagyon „költséges” lenne neki.

Eldöntendő, hogy az agymosási – vagy társadalmi befolyásolási – folyamatot egy- vagy kétirányúnak tartjuk-e. Az agymosás-elmélet „gúnyrajzi változata” egyirányú, vagyis tehetetlen bábnak tartja az alanyt. Ezzel szemben áll az elmélet mai hirdetőinek az a kétirányú elképzelése, mely interaktívna tartja a folyamatot. Ebben a felfogásban már olyan kérdések merülnek fel, mint például hogy az egyének mely csoportja milyen manipulatív folyamatok hatására fog bizonyos eredményt (engedelmességet) felmutatni.

Tisztán kell látnunk továbbá abban, hogy új tagok toborzására vagy a „régiek”, a már bizonyos mértékig (re)szocializáltak megtartására használják-e az úgynevezett agymosási technikákat. Korábban mind a gondolatreform-elmélet hívei, mind pedig ellenzői a toborzásra összpontosítottak a teória kapcsán. Az elmélet mai közvetítői azonban arra hívják fel a figyelmet, hogy az alkalmazott technikák egyrészt mennyire hatástalanok, másrészt pedig – ennek következtében – mennyire költségesek lennének az új tagok esetében. Sokkal „kifizetődőbb” tehát az új vallási mozgalmakban bizonyos időt már eltöltött, elkötelezett tagok esetében alkalmazni ezeket az eljárásokat. Ezt a Bainbridge-fordulatként (1997: 141-3) ismert jelenség alapozza meg. Köztudott, hogy az új vallási mozgalmakban nagyon nagy a fluktuáció: sokan csatlakoznak, de sokan el is hagyják őket. Ez a tendencia azonban háromévi tagság után megváltozik. Azoknál, akik ennyi ideig kitartottak, már sokkal inkább az elköteleződési mechanizmusok játszanak szerepet; az ő esetükben tehát „érdemes” a költséges agymosási technikákat alkalmazni.

Ez a megközelítés rámutat egy további fontos megkülönböztetésre, mely a kínai és koreai hadifogolytáborokban alkalmazott eljárások, valamint az új vallási mozgalmakban felhasznált technikák összehasonlításából eredt. Míg a Lifton (1961) és Schein és társai (1961) által az 1950-60-as években tanulmányozott hadifoglyok esetében erőszakot alkalmaztak a foglyul ejtésre, azaz a „tagok beszerzésére”, és agymosási technikákat a foglyok átalakított politikai nézeteinek megtartására, addig az új vallási mozgalmakban a vezető(ség) karizmatikus képességeit használják a tagok toborzására és agymosási technikákat a megtartásukra.

Végül Zablocki (2001: 179-81) arra is felhívja a figyelmet, hogy akadályt jelent az agymosás létezésének tudományos eldöntésében az, hogy összekeverednek a vizsgálati lépések. Azok, akik elvetik vagy legalábbis szeretnék elvetni az agymosást, gyakran úgy érvelnek, hogy még ha létezik is, az esetek száma roppant alacsony, s különben is, a mai modern társadalomban valamilyen formában és bizonyos mér-

---

<sup>47</sup> Az angol nyelvben a „free” szónak a „free of charge” összetételben olyan jelentése van, hogy ingyenes, nem kell érte fizetni.

tékben mindenki „agymosott”, és lehetetlen mérni a hatásait, ha egyáltalán léteznek. Ez az ugráló érvelés nem hagy időt és nem ad lehetőséget a rendezett, szisztematikus bizonyításra vagy cáfolatra. Ezért kell a négy vizsgálati lépést – (1) az agymosásra tett kísérlet vagy próbálkozás, valamint (2) a létezés bizonyítását, továbbá (3) a gyakoriság és (4) a következmények elemzését – elkülönítve kezelni.

Singer elképzelése, illetve az arra adott néhány pontosító reflexió az agymosás-elmélet vagy gondolatreform létét, tarthatóságát és tudományos vizsgálatának szükségességét javasolta. Csakhogy komoly kritikák is érték ezt a teóriát. A következő részben ezekkel ismerkedünk meg.

### 3.5.2.2. A gondolatreform- vagy agymosás-elmélet bírálata

Sok tanulmány és mű született az elmélet kritizálására,<sup>48</sup> melyek bírálatait Dawson (1998: 111-124) nyomán tizenkét pontban összegezhethetjük.

Az első megjegyzés csak arra hívja fel a figyelmet, hogy nem szabad egy kalap alá venni az összes új vallási mozgalmat. Ha az egyikről azt állítjuk, hogy az agymosás bizonyos technikáit alkalmazza, a témában kevésbé jártas olvasó könnyen általánosító következtetést vonhat le. A második észrevétel az új vallási mozgalmakkal szemben megnyilvánuló következetes ideológiai és rasszista elfogultságra mutat rá. Ezeknek a mozgalmaknak jelentős része ugyanis vagyonszövetségben és kommunális életformában él vagy élt, ami éles ellentétben áll korunk materialista és individualista beállítottságával, fogyasztói szemléletével. Ami pedig a rasszizmus vádját illeti, elég arra a tényre utalni, hogy e mozgalmak közül több Keletről, az ázsiaiakat kizáró vagy legalábbis korlátozó amerikai bevándorlási törvény 1965-ös visszavonása után került az Egyesült Államokba, illetve rajta keresztül Európába.

Nem tartható továbbá az az állítás sem, hogy ezek a mozgalmak olyan furcsa és ellentmondó hitrendszerrel rendelkeznek, hogy azt épeszű ember nem vallhatja, csak olyan valaki, akit agymosásnak vetettek alá. A furcsa hitrendszer önmagában még egyáltalán nem bizonyítja, sőt még fel sem tételezi az agymosást. Ugyanez vonatkozik arra a vádra, hogy az emberek oly hirtelen csatlakoztak és csatlakoznak ezekhez a mozgalmakhoz, hogy az csak a gondolatreform technikáinak alkalmazásával magyarázható. Azon túl, hogy a „hirtelenség” önmagában itt sem bír bizonyító erővel, miként a megtéréssel kapcsolatban korábban láttuk, a felszínen hirtelen döntésnek látszó elhatározás mögött hosszú vívódás áll(hat).

A negyedik kritika az elméletben, illetve annak bizonyításában fellelhető ellentmondásokra és problémákra mutat rá. Az elmélet egyes képviselői ugyanis eltérő felfogást hirdetnek az emberi természetről és pszichológiáról. Míg Hunter (1951)

---

<sup>48</sup> Itt csak a legjelentősebbek felsorolására vállalkozhatok: Robins és Anthony (1982), Richardson és Bromley (1983), Robbins (1984), Barker (1984), Coleman (1984), Anthony (1990), Richardson (1993), Anthony és Robbins (1994), Anthony (2001), Dawson (2001).

például pszicho-fiziológiai nyomással magyarázza az agymosást, addig Lifton (1961) pszichoanalízissel és a behaviorista tanuláselmélet kombinációjával. Megemlítik itt azonban azt is, hogy az agymosást szimuláló vagy ellenőrző különféle kísérletek csak nagyon kis számú egyénen kerültek elvégzésre, és ezekről a kísérletekről is inkább csak anekdota jellegű beszámolók maradtak fenn. Ráadásul az agymosás csak nagyon gyenge hatékonysággal működött. A koreai háború során hadifogságba esett közel 350 katona közül csak 21-en tagadták meg hazájukat, és a gyenge hatásfokról szóló más jelentésekkel együtt az agymosás-elmélet hirdetői ezt különösebb nehézség nélkül mellőzik írásaikban.

Ötödször: jelzik, hogy nem lehet empirikusan tesztelni és megcáfolni az anekdotikus beszámolókon alapuló elméleteket. Hogyan teszteljék például az elméletben fontos szerepet játszó büntetések, illetve jutalmak – mint például a „szeretet-bombázás” (love bombing)<sup>49</sup> vagy elhagyása – hatását? Még nehezebb az ellen érvelni, hogy a tagok nyilatkozata, mely szerint szabadon jöhetnek-mehetnek, annak az agymosásnak az eredménye, amelyről maguk a tagok mit sem tudnak.

Az elméletet kritikusan szemlélők rámutatnak, hogy míg a hadifoglyokat – természetesen – akaratuk ellenére tartották fogva és vetették alá a politikai átnevelés folyamatának, addig az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban hasonló eljárásról szóló tudományos vagy jogi bizonyíték még nem került napvilágra.<sup>50</sup> A következő kritika részben a már említett mintavételi problémákra vezethető vissza. Az agymosás-elmélet hirdetői ugyanis – mint a tudományos körökben az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos kritikus, illetve szimpatizáns hozzáállás jellemzésénél említettem – inkább a volt tagok beszámolóit tartják elfogadhatónak. Ők pedig jelentős számban átestek a „visszaprogramozás” folyamatán, melyben – többek közt – arról tájékoztatják őket, hogy korábban agymosásnak voltak alávetve. Az „agymosás” számukra minden felelősség alóli felmentő tényezőként jöhet szóba, különösen akkor, ha tagként kriminális tevékenységben is részt vettek. Nyolcadszor, de még mindig a mintavételi problémákhoz kapcsolódva, azt kifogásolják, hogy a csoportba kerülés lefolyásáról – függetlenül attól, hogy kényszerítés, agymosás vagy szabad döntés hatására történt – a legtöbb esetben magától a „megtérttől” nyerhetünk információt, mégpedig csak visszatekintés formájában. Ez pedig – az említett különféle retorikák és változtatások miatt – meglehetősen bizonytalan.

A meglehetősen gyér toborzási eredmények, illetve a nagyarányú lemorzsolódás megkérdőjelezte az agymosás-elméletnek legalábbis a korai változatát, miszerint – mint korábban ismertettem – új tagok toborzásakor alkalmazták az agymosási technikákat. Az Egyesítő Egyház tagjai közt folytatott kutatásai alapján Barker (1984: 144-148, 259) azt állítja, hogy az egyház által szervezett ismertető előadások és műhelytalálkozók résztvevői közül csak 10% csatlakozott; ráadásul ezeknek

---

<sup>49</sup> Ennek magyarázatára a későbbiekben, a 3.7. részben kerül sor.

<sup>50</sup> Dawson ezt 1998-ban írta, de később (2001) is megismételte, dacára Kent (2001a) tényfeltáró tanulmányainak.

harmada négy hónapon belül saját szándékából kilépett. Számításai szerint a kezdeti látogatóknak csak mintegy 0,5%-a fog még két év múlva is az Egyesítő Egyházhoz tartozni.<sup>51</sup>

A tizedik kritika ugyancsak Barker eredményeire épül. Az angol kutatónő összeállított egy olyan listát, amely a feltételezett agymosás hatására nagy valószínűséggel a Moon tiszteletes által alapított és vezetett Egyesítő Egyházhoz csatlakozó személyek vélhető tulajdonságjegyeit tartalmazta. Fiatalkori éretlenség, mentális problémák, alkoholizmus és kábítószer-fogyasztás, iskolai és munkahelyi sikertelenségek, elvált szülők, boldogtalan gyermekkor, személyes kapcsolatok hiánya, hosszan tartó átmeneti állapot, kilátástalanság és határozatlanság szerepelt többek közt a listán. Egy kontrollcsoporttal tett összehasonlítás alapján Barker arra a következtetésre jutott, hogy a Moonie-k némely tulajdonságot tekintve valamelyest gyengébben szerepeltek – azaz tényleg éretlenebbek voltak, valamivel több mentális problémájuk volt stb. –, míg más tulajdonságokban kicsivel jobb eredményeket mutattak, mint a kontrollcsoport tagjai. Ráadásul az angliai Moonie-k és az ottani kontrollcsoport tagjai között több volt a hasonlóság, mint az angliai, amerikai és európai Moonie-k között. Vagyis a nemzeti és kulturális különbségek egyértelműbben megnyilvánultak, mint a Moonie és nem-Moonie különbségek (Barker 1984: 196).

Dawson utolsó előtti kritikája az új vallási mozgalmakban résztvevők pszichológiai állapotára utal. Dawson szerint a gondolatreform létét tételezők azt állítják, hogy a mozgalmak tagjai az agymosás miatt pszichológiailag gyengébbek, betegbbek. A nagyszámú és különféle vizsgálódási eredmények azonban nem támasztják alá ezt. Ugyanakkor Dawson szerint az az erős korreláció, amely a mozgalmakban eltöltött idejüket negatívan értékelők és a „visszaprogramozáson” átment személyek között található, éppen hogy ellenérv az agymosásra (1998: 121). Dawson ezzel a kritikájával elárulja saját következtetlenségét – és elfogultságát –, hiszen a „visszaprogramozók” az agymosást mint olyat tagadók álláspontja szerint ugyanazokat a technikákat alkalmazzák, mint amelyeket állítólag az „agymosók” használnak. Vagyis Dawson szerint az agymosási technikák hatástalanok, ha az új vallási mozgalmak vezetői alkalmazzák, de nagyszerűen működnek – tehát tényleg pszichológiai károkat okoznak – akkor, ha a visszaprogramozók használják. Dawson „védelmében” ugyanakkor meg kell említeni, hogy nem tartja döntőnek a pszichológiai tanulmányok eredményeit, melyek alapján szerinte sem az agymosás-elmélet mellett, sem ellene nem lehet érvelni (1998: 122).

Dawson utolsó kritikája inkább csak összegzés és ismételt rátekintés az agymosás-elmélet történetére. Kijelenti, hogy nincs sok okunk a gondolatreformban hin-

---

<sup>51</sup> Dawson négy más kutató hasonló eredményeiről is beszámol, majd felteszi a kérdést, hogy „ilyen eredmények mellett van még az agymosás-elméletnek bármiféle jogosultsága?” (1998: 119). Dawson ezek szerint nem realizálta, hogy a gondolatreform mai képviselői nem a toborzásban, hanem a már elkötelezettebb tagok meg- vagy visszatartásában látják az agymosás használatát.



nünk, de tényként kezeli, hogy a beszervezendő tagok közül sokat félreinformálnak, erős társadalmi nyomás és szisztematikus indoktrinációs programok alá vetnek a csatlakozás érdekében (1998: 123). Rámutat továbbá, hogy az agy mosás-elmélet képviselői szerint ma már nemcsak az új vallási mozgalmakba kerültek, hanem a politikai „szekták” és a gyógyászatban egyre elterjedtebb, úgynevezett terápiás kultuszok miatt mindenki veszélyben van.

A kritikák jelentős része valóban megfontolandó. Más részük azonban, mint látjuk, nem állja meg a helyét. Az elmélet empirikus cáfolhatatlanságának vádjára például Zablocki (2001) kifejlesztett egy modellt. Anthony Dick ezt megkritizálta (2001), de olyan módszertani tévedésekkel, hogy Zablocki (2005) pontról pontra cáfolta Anthony érvelését.

A vita és a témában végzett kutatások tehát folytatódnak. Összegzésül annyit lehet megállapítani, hogy pillanatnyilag tudományosan nem bizonyított az agy mosás-elmélet, de nem is cáfolt. A témát kutatók közt nincs egyetértés ebben a kérdésben. Mint Zablocki (2001: 195-6) rámutatott, Lalich, Ofshe és Kent nagy számban talált agy mosásra utaló jeleket az általuk vizsgált csoportokban. Kent részletesen leírja (2001a, 2001b), hogyan működik az agy mosás két új vallási mozgalomban. Még az agy mosás-elmélettel szemben leginkább fenntartásokkal élők, például Barker, Beckford és Richardson is elismerték, hogy találkoztak agy mosási próbálkozásokkal és kísérletekkel, bár hozzátették, hogy többnyire és ténylegesen teljesen eredménytelenek voltak. Mások, például Balch, Rochford, Purvis és társai, nem tudtak egyértelmű állásfoglalást tenni. Ismét mások, például Palmer és Hall határozottan állították, hogy nem találtak agy mosást az általuk megfigyelt csoportokban.

Ennek megfelelően tartózkodó álláspontra helyezkedett a kérdésben leginkább érintett két amerikai tudós társulat, az American Psychological Association és az American Sociological Association. Az agy mosás-elméletet támadók erős nyomást próbáltak gyakorolni mindkettőre annak érdekében, hogy nyilvánítsák tudománytalannak az elméletet. A két társaság azonban agnosztikus nyilatkozattal állt elő, jelezve, hogy nem gyűlt még össze elég ismeret ahhoz, hogy minden kétséget kizáróan nyilatkozzanak az agy mosással kapcsolatban. Hasonló nyilatkozatot tett közzé a Society for the Scientific Study of Religion is, mondván, a kérdés eldöntéséhez további kutatások szükségesek (Zablocki 2001: 168). A hosszúra nyúlt vita tehát tovább folytatódik. Felvetődik a kérdés: miért húzódhatott el már eddig is ennyire ez a disputa?

### 3.6. A vita elhúzódásának okai

A vita lényege tehát az, hogy valójában megtérés vagy agy mosás eredményeként csatlakoznak-e az emberek az új vallási mozgalmakhoz. Csakhogy Bromley (2001) szerint – legalábbis a közeljövőben – nagyon nehéz, talán lehetetlen lesz megoldani ezt a kérdést két egymást kölcsönösen ki nem záró ok miatt. Az egyik az, hogy egyelőre képtelenség empirikusan vizsgálni a lényegi kérdést. A másik pe-

dig, hogy a vita elsősorban és ténylegesen politikai jellegű. Bromley szerint ez a második ok sokkal jelentősebb, mint az első.

### 3.6.1. Az empirikus bizonyítás nehézségei

Hogy agymosás vagy megtérés történik-e, annak empirikus igazolása legalább négy okból nagyon nehéz, gyakorlatilag lehetetlen. Az első abban keresendő, hogy a kutatók mindkettőnek több típusáról és ezeken belül is több alkategóriáról beszélnek. Mint a megtérés motívumainak ismertetésénél jeleztem, Lofland és Skonovd a megtérés öt típusát különbözteti meg, s hatodikként jegyzi az agymosást. De Singer – mint láttuk – magán az agymosáson belül is megkülönbözteti annak „régí” és „új” típusát.<sup>52</sup> Ráadásul azóta különbséget tesznek az elmélet vállalásos és szekularizált formái között is. Az előbbiben szimbolikus manipuláció történik, azaz hamis teológiát hirdetnek és ültetnek a tagokba, míg az utóbbiban a társadalmi és pszichológiai magatartás-manipuláción van a hangsúly.<sup>53</sup> Mindennek az a következménye, hogy mind az agymosásnak, mind pedig a megtérésnek többféle empirikusan megfigyelhető formája létezik, amelyeket lényegileg nem lehet összehasonlítani.

A második probléma a megfigyelés nehézségéből adódik. A megtérés definíciójában a személy hitrendszerében, ennek következtében az identitásában beállt gyökeres változásról beszélünk. Lényegében – legalábbis az elmélet képviselői szerint – ezt akarják elérni az agymosással is. Igaz, hogy erre a változásra a legkülönbéltőbb *közvetett* mutatókkal rámutathatunk,<sup>54</sup> de továbbra sem tudjuk *közvetlenül* megfigyelni magát a változást. Ha pedig nem tudjuk megfigyelni, csak a következményeit, akkor így is, úgy is lehet értelmezni magát a változást előidéző folyamatot. Vagyis az indikátorokkal mind az agymosás-elmélet mellett, mind pedig ellene lehet érvelni.

A következő probléma abból adódik, hogy a vallási entitások – főleg az újak – nagyon sokfélék és nagyon gyorsan változnak. Megfigyelésük különösen azoknál nehéz, amelyek minél inkább függetleníteni próbálják magukat a környező társadalmi rendtől és szerkezettől. Ráadásul az egyes entitásokon belül több réteg létezhet, vagyis egyes tagok elkötelezettsége nagymértékben eltérhet egymástól. A vezetés is különböző, egészen más típusú egy papi vagy prófétai vezetés.<sup>55</sup> Még ez

---

<sup>52</sup> Ezek alapján beszélnek az „érdekek első és második generációjáról”.

<sup>53</sup> Bromley (2001: 320) egy Shupe-pal együtt írt 1980-as tanulmányára utal.

<sup>54</sup> Mint a fogalmi tisztázásnál már jeleztem, a megtérésre (vagy az agymosásra) utalhatnak a magatartásbeli változások és a retorikai megnyilvánulások, úgymint (a) az önéletrajz átszerkesztése vagy (b) egy mindegyikre alkalmazható (*master*) séma használata, ennek következtében (c) az analogikus érvelés felfüggesztése, valamint (d) a megtért „szerepének” tudatos felvétele, alkalmazása. A retorikát vizsgáló indikátorok azonban jobbára az egyén „visszatekintő” elmondásán alapulnak, s mint ilyeneket mind az agymosás-elmélet hirdetői, mind pedig ellenzői megbízhatatlannak tartják.

<sup>55</sup> Vö. például Weber (1963), főleg a II., IV., és V. fejezetek.

is módosulhat az entitás változásával. Bromley (2001: 323) megkockáztatja azt az állítást, hogy nincs olyan új vallási mozgalom, amelyet fennállásának teljes ideje alatt és alaposan tanulmányoztak volna.<sup>56</sup> Az ilyen körülmények közt született megfigyelések és a rájuk alapozott észrevételek Bromley szerint aligha lesznek érvényesek és megbízhatók (2001: 324).

Végül a negyedik probléma a teóriák sokféleségéből adódik. A megtéréssel kapcsolatban említettük a viszonylagos nélkülözésen alapuló teóriát, illetve a Lofland és Stark által kifejlesztett megtérési modellt.<sup>57</sup> Az agy mosás-elmélettel kapcsolatban több elképzelést hozhatunk, elsősorban Singerét, de erre reflektálva Zablockiét is. Előbbi a társadalmi és fizikai környezet manipulációjában látja a folyamat lényegét, utóbbi inkább egyfajta társadalmi csere-teóriával magyarázza azt. Bromley érdekességgént említi még olyan képviselőket is, akik transzbeli és hipnotikus állapottal magyarázzák az agy mosást.<sup>58</sup> Elképzelhetőnek tartja, hogy ezen eltérő elképzelések legalábbis némelyike, függetlenül attól, hogy a vitában melyik oldalon állnak, empirikus támogatást kaphat a saját fogalmi és módszertani keretein belül. De ezek összehasonlítása és meta-analitikus összevetése elképzelhetetlen, mert mindegyiknél más és más képezi az adatbázis magját.

Összességül megállapíthatjuk, hogy ez a vita olyan kérdés, illetve probléma körül forog, amelyben rengeteg a megválaszolatlan kérdés, a módszertani nézeteltérés, valamint az eltérő és egymásnak ellentmondó eredmény. Ezek többsége vagy akár az összes is megoldódhat, egyértelmű eredményre vezethet. Csakhogy Bromley szerint bármennyire fontos és valódi az említett négy szempont, ezek csak a vita felszínét képezik. A probléma lényegesebb gyökere politikai természetű.

### 3.6.2. A vita politikai összetevői

Ha a vita politikai alapvonásait nézzük, akkor a lényeg nem magának az átalakító folyamatnak a természetében keresendő, hanem a folyamat, illetve a benne megélt tapasztalatok erkölcsi értékelésében. A megtérés és az agy mosás-elmélete abból a közös „örökségből” származik, melynek gyökerei történelmileg a spirituális megtérésig, illetve a démonok általi megszállottságig nyúlnak vissza. Mindkét esetben azt állítják az egyénről, hogy transzcendentális élményben volt része, megtapasztalta azt a „másikat”, amely aztán oly módon átalakította az egyént és szándékait, hogy megegyezzen annak a „másiknak” a szándékaival. A különbség a

---

<sup>56</sup> Talán az egyetlen kivétel a Festinger és társai (1956) által tanulmányozott UFO-hívő csoport, melyről egy későbbi fejezetben még bőven lesz szó. Igaz, hogy a közvetlen alakulásnál nem voltak jelen, de a tanulmány különlegessége, hogy a kutatók a csoport széthullása után is követték az egyes tagokat.

<sup>57</sup> Bromley (2001: 324) itt még természetesen felsorol néhány kevésbé befolyásos teóriát is, például a társadalmi szerepeken alapuló magatartás-elmélettel értelmezett megtérést, melyet ő és Shupe képvisel, vagy a Snow és Machalek által kidolgozott megtérés teóriáját, mely a szimbolikus prezentációban beállt változásokkal magyarázza a megtérést.

<sup>58</sup> Bromley (2001: 324) Katchen 1992-es, illetve Verdier 1977-es műveire utal.

megtérés és a megszállottság között ennek a „másiknak” a természetében keresendő. Hasonlóképpen, a megtérés kifejezés mai használata olyan jelenségre utal, amelynek eredményeként az egyén egy kevésbé kíváncsú állapotból egy jobb állapotba kerül, melyben sokkal inkább és hatékonyabban képes magatartásának és életének irányítására. Az agymosásnak minősített folyamatban viszont kevésbé kíváncsú állapotba kerül az egyén, melyben nem vagy legalábbis csak nagyon gyenge hatásokkal tudja irányítani magatartását és életét. Erre alapozva Bromley a megtérés, illetve az agymosás körüli vitában négy összetevőről beszél: (1) tudománypolitikai komponenseiről, vagyis a vita politikai természetéről, majd (2) a vita „magjáról”, lényegéről, azaz a cselekvő személy interperszonális kapcsolatairól, továbbá (3) ezeknek a kapcsolatoknak a társadalmi intézményesüléséről, s végül (4) az így kialakult, egymással szembenálló koalíciókról.

### 3.6.2.1. A vita tudománypolitikai összetevői

Bromley (2001: 327-8) az empirikus problémákra utalva rámutat, hogy ugyanannak a jelenségnek többféle értelmezése lehetséges. Ezek az értelmezések eltérő társadalmi környezetben, eltérő érdekeket vallók társadalmi egységeiben születnek. A jelenség egyes elemei – empirikusan mérve – különböző mértékben, különböző csoportokban és egyénekkal, eltérő helyen és időben fordulhatnak elő. Ugyanaz a „végeredmény” különböző utakon is elérhető és másképp értékeli, minősíti ezeket az utakat. Más szóval – Bromley szerint – az empirikus komplexitás csupán a politikai nézeteltérések elkendőzésére szolgál.

Bromley érvelése szerint a vita politikai természetére utal az is, hogy a megtérés, illetve az agymosás kifejezéseknek mint eltérő jelenségekre utaló megnevezéseknek csak vallásilag pluralista környezetben, azaz a modern, úgynevezett nyugati társadalmakban van létjogosultságuk. Ellentétben a korábbi, világnézetiileg monopolista berendezkedésekkel, ahol az egységes vallásos értelmezési rendszerben, az iránta tanúsított hűség pozitív értékelésében és az adott hitet más vallási entitások által meg nem kérdőjelező környezetben ez a vita fel sem merül(hetet)t, körünk nagyon megfelelő táptalajt biztosít az ilyen eltéréseknek. Az egyes politikai szövetségek azután kihasználják ezeket az eltéréseket.

Ugyancsak a vita politikai természetére utal az, hogy a modern nyugati társadalmakban sok olyan intézmény van, amelyekben az ellenőrzés, az elszigetelés és a személyiség átformálása nagyon nagymérvű, mégsem nevezik agymosásnak vagy gondolatreformnak az effajta intézményekben folyó tevékenységet. Bromley (2001: 330) szerint ilyen intézmények a katonai kiképző táborok, a szerzetesek kolostorai, főleg azok noviciátusai, a kórházak idegosztályai, pszichiátriai intézetei,

valamint a börtönök.<sup>59</sup> Olyan helyeken vagy szituációkban viszont, ahol eltérő politikai érdekek léteznek, azonnal fellép az értékítéleten alapuló megkülönböztetés, vagyis Nyugaton agymosásról beszélnek a szocialista rezsimekben, azokban a hadifogolytáborokban, ahol nyugati katonákat tartanak fogva, az új vallási mozgalmakban, valamint a még újnak, idegennek számító terápiákat ajánló csoportosulásokban.

Felvetődik a kérdés, mi történne, ha az agymosással kapcsolatos vita eltérő álláspontú résztvevői meg tudnának egyezni az empirikus megfigyeléseket illetően. Vajon megszűnne-e a vita? Bromley szerint nem, mert az empirikus megegyezés már most is nagyobb mérvű, mint az eltérés, csak ezt persze egyik oldal sem hajlandó elismerni. Az Egyesítő Egyház híres-hírhedt Oakland Family csoportjáról nyolc szerző nagyjából ugyanabban az időszakban (1975-1984) megjelenő írásaira utalva Bromley megállapította, hogy a történetek és fejlemények leírásában mutatkozó jelentős egyezéshez nagyfokú értelmezésbeli eltérések párosultak. Mint képletesen mondta, az eltérések nem a fővevekben, hanem a jelzőkben mutatkoztak meg (2001: 331). Ahol az agymosás-elmélet hívei megfenyített (*disciplined*) tagokat láttak, ott az elméletet elvetők tanítványokat (*disciple*); ahol az előbbiek a tagok fogságáról, fogvatartásáról írtak (*captivity*), ott az utóbbiak elbájolásról (*captivation*), megbabonázásról szóltak. Míg a gondolatreform elfogadói az egyének megalázásáról (*humiliation*), addig a megtérést hirdetők a tagok alázatosságáról (*humility*) zengtek. Ahol az agymosás-elméletet terjesztők büntetőintézeteket, fegyházakat (*penitentiary*) láttak, ott a megtérés-elmélet képviselői bűnbánók közösségeit (*communities of penitents*) vélték megtalálni, és így tovább.

Mindent összevetve Bromley szerint a tudomány csak az eltérő politikai érdekek elkendőzésére szolgál. Ha alaposabban megvizsgáljuk a leírásokat, sokkal több hasonlóságra és megegyezésre bukkanunk a két elmélet képviselői közt, mint eltérésre. A „hasonlóságok” eltérő értékelése azonban annál inkább erősödik, minél nyilvánvalóbb lesz, hogy ugyanarról a dologról, jelenségről beszélnek.<sup>60</sup>

### 3.6.2.2. A vita magja: a cselekvő személy interperszonális kapcsolatai

Bromley szerint a vita lényege, „magja”, egyszersmind a megtérés és az agymosás „közös nevezője”, pontosabban ami összeköti a kettőt, az a cselekvő személy (*agent*) kapcsolatai, interperszonális viszonyai. A modernitásra – Bromley megfo-

---

<sup>59</sup> Ezzel az érveléssel azonban nem mindenki értene egyet: Révay (2003: 16-17) általában rámutatva a totális intézmények és a szerzetesrendek különbségeire, Singer (2003: 99-102) pedig az egyes új vallási mozgalmakban alkalmazott technikák és az amerikai tengerészgyalogosok kiképzése közötti különbségek kimutatásával kritizálná.

<sup>60</sup> Nagyon érdekes ebből a szempontból Bromley és Shupe Jr. (1979) írása a „Tnevnoc kultuszról”, mely a konvent szó angol megfelelőjének visszafelé olvasásából származik. Ezzel az írással az volt Bromley és Shupe szándéka, hogy rámutassanak, mennyire hasonló folyamatok játszódnak le egy új vallási mozgalomban és egy hagyományos, már elfogadott vallási entitásban.

galmazásában a szerződéses kapcsolatokon alapuló társadalmi rendre – az individualizáció, vagyis az a folyamat jellemző, amely kiveszi az egyént a szorosan összefonódó személyes kapcsolatokkal leírható közösségekből. Az individualitás állapothoz normatívák, elvárások kapcsolódnak, nevezetesen az autonómia és a voluntarizmus.<sup>61</sup> Előbbi megőrzése azt jelenti, hogy az egyén elkerül minden olyan személyes kötődést és kapcsolatot, amely gátolná és megalkuvásra készítené függetlenségében, egyéniségében. A voluntarizmus arra utal, hogy az egyén szabad, mások befolyásától függetlenül cselekszik. A modernitásban minden olyan interperszonális kapcsolat, vagyis társadalmi egység, csoport, környezet gyanús, amely veszélyezteteti ezeket az elvárásokat és normatívákat.

A megtérés kifejezéshez a modernitás elvárásait nem veszélyeztető legitimált intézmények, mint például vallás és egyházak, pozitív elbírálások, értékelések kapcsolódnak. Az agy mosással viszont a modernitást veszélyeztető, illegitim intézmények, mint például ál-vallás és kultuszok, szekták, vagyis negatív jelzők párosulnak. Bromley szerint ha egy egyházban valamilyen problematikus – értsd: antiszociális és főleg a modernitásra kockázatos – eset jelentkezik, akkor az „kivétel”, míg ha mindez egy kultuszban történik, akkor ott „általánosnak, mindennaposnak” minősül. A megtéréssel és agy mosással kapcsolatos vita azért mélyült el, mert ezek a – vita lényegét jelentő – személyes kapcsolatok váltak egyre inkább ellentmondás tárgyává.

### 3.6.2.3. Az interperszonális kapcsolatok problematikája

Az agy mosáshoz, illetve a végső termékeként megjelenő „bevezethető ügynök” jellemzéséhez olyan jelzők párosulnak – mint például szabadságától megfosztott, mások akarátát teljesítő –, amelyek feszültségben, ellentétben állnak a modernitás elvárásaival. Mindez annál inkább elviselhetetlenné, pontosabban deviánssá válik, minél inkább normává válnak a modernitás elvárásai – vagyis az autonómia és a voluntarizmus. Márpedig korunk egyre újabb és egyre szigorúbb, követelőzőbb jeleit adja annak, hogy az ezeknek megfelelő magatartás és állapot minősül elfogadottnak és komfortnak – azaz szociológiai értelemben normálisnak.<sup>62</sup> Kezdjük például az autonómia megőrzésének normatívájával. Egyre kevesebb helyen, intézményben és állapotban válik megengedetté a fizikai erőszak. Katonai kiképzéseken szinte már alig találkozhatunk fizikai megfélemlítéssel, az iskolákból száműzték a testi fenytést, egyre jobban vizsgálják a halált okozó rendőri beavatkozásokat és egyre kevésbé tűnnek elfogadottnak. Teljesen elfogadhatatlan, vagyis már büntetendő az, ha egy házastárs fizikai erő(szako)t alkalmaz a másikkal szemben. Egyre

<sup>61</sup> Bromley (2001: 333) egy harmadik normatívát is említ, a „self-directedness”-t, melyet egyrészt nagyon nehéz magyarul visszaadni (önmagát tudatosan irányító, a maga erőire támaszkodó), másrészt az előző kettőből fakad, ezek logikus következménye.

<sup>62</sup> Fontosnak tartom itt felidézni, hogy „szociológiai szempontból 'normális' annyit jelent, mint 'normáknak megfelelő’” (Morel 1989: 143).

nagyobb nyomás irányul afelé, hogy abúzusnak számítson a gyermekek családon belüli testi fenyegetése is. A voluntarizmus biztosítása hasonló fejleményekre vezet. A rendőri kihallgatás előtt tájékoztatni kell az egyént jogairól. A szexuális zaklatás megelőzésére született jogszabályok például felelőssé teszik azokat a vállalatokat, amelyek nem szüntették meg az ilyen szempontból ellenségesnek minősülő munkahelyi környezetet. De a voluntarizmushoz kapcsolódva, pontosabban az egyéni függetlenség szempontjából azok a személyek is deviánsnak minősülnek, akik valamiféle függőségben szenvednek. S itt már nemcsak az alkohol-, kábítószer-, munka-, internet- és szexfüggő társainkra kell gondolni, hanem azokra is, akik kényszeres étkezésre, fogyókúrára – extrém formájában az étkezés után mesterségesen előidézett vomitusra – hajlamosak, sőt már arra is, ha valaki „társfüggő”, azaz egyszerűen vágyódik a társas kapcsolatra, akár egyszerűen csak a meghitt, bár nem szükségszerűen szexuális társas kapcsolatra.<sup>63</sup>

Az autonómia és voluntarizmus ilyen formákban is egyre nagyobb mérvű megvalósulása viszont egyre inkább elítéli és deviánsnak minősíti az olyan életvitelt, amelyben a tekintély iránti engedelmesség, az önmegtagadás, az aszkézis (akár testi, szexuális lemondás, vagy fizikai jellegű fegyelmezés) egyáltalán helyet kaphat. Márpedig, mint láttuk, az agymosás-elméletben mindez szerepet játszik. Az, hogy a modernitás említett normái már a társadalomtudományokat is „térde kényszerítették”, ezek után már szinte természetesnek tűnhet. A *Gemeinschaftokat* még pozitívan bemutató Tönniessel<sup>64</sup> ellentétben az információt és ezáltal kedvezőbb társadalmi pozíciót biztosító Granovetter „gyenge kötelékeire” vagy Burt „szerkezeti lyukaira”<sup>65</sup> reflektálva egyesek magasztalják a modern társadalmak autonómiát és voluntarizmust, továbbá egyéniségünk kibontakoztatását biztosító hatását.<sup>66</sup>

Mindent összevetve, a modernitás által dominált és jellemzett korunk nem nézi jó szemmel az olyan csoportosulásokat, amelyek megnehezítik az autonómia és a voluntarizmus kifejlődését, megnyilvánulásait. Természetesen az egyének elidege-

<sup>63</sup> Bromley (2001: 336) négy olyan, az 1980-as évek végén publikált könyvet is felsorol, amelyek a „társfüggőség” jeleire hívják fel a figyelmet, illetve leírják a belőle kivezető megszabadulás útját. Ugyanakkor Kavanough (2003) rámutat, hogy a „társfüggőség”, amellel, hogy valóban beteges méreteket is ölthet, lehet csupán a fogyasztói társadalom „elvárása”, a fogyasztói társadalom diktálta tendencia.

<sup>64</sup> Tönnies (1926) *Gemeinschaftnak* nevezte az olyan közösségeket, amelyek a szemtől szembeni baráti, családi kapcsolatok stb. révén pihenést, felüdülést biztosítanak a hideg és rideg, szabályokkal teli társadalommal, a *Gesellschafttal* szemben.

<sup>65</sup> Mind Granovetter (1973) „gyenge kötelékei”, mind pedig Burt (1992) „szerkezeti lyukai” olyan személyekre vagy csoportokra stb. utalnak, akik olyan emberek csoportjait kötik össze, akik a saját csoportjukon belül szoros kapcsolatokat létesítenek, de a csoporton kívül levőkkel viszonylag kevés vagy semmilyen kapcsolatot sem tartanak. A társadalmi hálózatelemzéshez ld. még Wellman és Berkowitz (1988), valamint Wasserman és Faust (1994) műveit. De „szerkezeti lyukként” értékelték 2006 elején az Oroszországot és Európát összekötő földgázvezetékét állítólag megcsapoló Ukrajnát is.

<sup>66</sup> Bromley (2001: 338-339) Robert Edgerton 1992-es, Lewis Coser 1974-es és 1991-es, Rose Coser 1991-es és Wilber Moore 1966-os könyveire utal. Érdemes lenne azonban szembeállítani az ilyen társadalmak elidegenültségét a vélt jótékony hatásokkal.

nülésének megszüntetésére is születtek próbálkozások, de az *egyén(iség) lényegének* legitimációja, illetve az egyén beágyazottsága bizonyos csoportokba, más szóval az *egyén-csoport kapcsolatok legitimációja* továbbra is konfliktus forrása marad. A konfliktusok azonos oldalain állók – magától értetődően – szövetséget kötnek egymással a másik oldalon állókkal szemben.

#### 3.6.2.4. Koalíciók

Bromley (2001: 339-340) két laza szövetségről beszél, a *vallás-koalícióról* és az *egészségügyiek koalíciójáról*. Az úgynevezett vallás-koalíció tagjai a vallási mozgalmak, néhány felekezeti testület, a vallásszabadság védelmében alakult szervezetek, valamint azok a vallástudósok, akik strukturális perspektívából közelítenek a valláshoz. Ez a koalíció abból az állításból nyeri intézményi legitimitását, mely szerint létezik egy transzcendentális lény, mely mind az egyén, a személyiség lényegének, mind pedig a társadalmi kapcsolatoknak a végső forrása. A vallásnak az amerikai alkotmányban elfoglalt különleges szabadsága meglehetősen megnehezíti ennek a legitimitásnak a megkérdőjelezését.

Az úgynevezett egészségügyi koalíció tagjai az új vallási mozgalmak ellen alakult vallási szervezetek, a mentális egészségügy egy szegmense, néhány szabályzó intézmény, valamint a valláshoz társadalmi-pszichológiai szemlélettel közelítő vallástudósok. Intézményi tekintélyüket abból az állításból nyerik, mely szerint az egyén ön maga az alapvető valósága mindannak, amiből és amire a társadalmi kapcsolatok épülnek. Azok az újabb jogi intézkedések, amelyek az egyén védelmét biztosítják az intézményekkel szemben, erős jogi háttérrel biztosítanak ennek a koalíciónak.

Az utóbbi években több tényező erősen csökkentette a két koalíció közötti konfliktus mértékét. Először is, az amerikai alkotmányban rögzített vallásszabadság – pontosabban annak biztosítása, hogy egyetlen vallás sem lehet államvallássá – ellenére jelentős közeledés mutatkozott a terapeutikus kapcsolatokat szankcionáló állam és a vallási kapcsolatokat szabályzó főbb vallások egyházai közt. Ennek eredményeként az egyházak nem kérdőjelezik meg az állam tekintélyét, az állami intézmények pedig kedvező elbírálásban részesítik az ilyen vallásokat. Ugyanígy a két koalíció valamelyes békülését segítette a terápiás kezelések és a pasztoráció közeledése. A főbb vallási entitások papjai, miniszterei stb. jelentős mértékben az egészségügyben elfogadott terápiák elveire helyezték a lelkipásztori tanácsadást, miközben sok terapeutikus elmélet a személyiség szakralizálásának irányába mozdult. Így e kétfajta – a mentális egészségügyi és a lelkipásztori – tanácsadás már kevésbé különbözik egymástól.

A két koalíció közeledését eredményezték harmadsorban az egyes koalíciókon belüli ellentmondások és megosztottságok. A vallási koalíciót megosztja például az elfogadható vallási tekintély mértékének kérdése. A konzervatívabb vallási entitások elfogadható(bb)nak tartják az új vallási mozgalmak tekintélygyakorlását, de egyes teológiai állításait már nem. Az egészségügyi koalíció pedig annak kérdé-



sében megosztott, hogyan kellene viszonyulniuk a valláshoz, illetve nincs belső egyezségük némely vallási gyakorlat egészségességének a megítélésében sem. Ezek a megosztottságok gyengítik a koalíciókon belüli kohéziót, mely így nem tud olyan mérvű lenni, hogy jelentős mértékben megkérdőjelezhessék a másik oldal állításait.

Az is a közeledést, pontosabban az eltávolodás mértékének csökkenését eredményezi, hogy az egyes koalíciók képviselői több szempontból hasonlítanak egymásra. Hasonló intézmények kvalifikálták mindegyiküket, mindannyian hasonló – magas – szakmai pozíciókat töltenek be és olyan szélesebb társadalmi kapcsolatokkal, hálózatokkal rendelkeznek, amelyek szervezetenként egyforma alapokon nyugszanak. A két oldal meglehetősen hasonlóknak tűnik abban is, hogy nincs más olyan kérdés, amely ennyire megosztaná őket. Végül az is a közeledést vagy legalábbis annak látszatát támogatja, hogy a tudósok a saját oldalukon belül mégiscsak meglehetősen moderált álláspontot hirdetnek. Mindkét oldal elitéli például a fizikai erőszak bármely formáját.

A két koalíció azonban továbbra is ellentétes nézeteket vall a tekintély, az engedélyezés kérdésében. Mindkettő megegyezik abban, hogy a megtérés és az agymosás végeredménye hasonló: egy korábbi identitás feladása után egy újabb formálása következik. A kérdés csak az, hogy ki engedélyezi ezt a folyamatot. A mentális egészségügyi koalíció abban jelent veszélyt a vallási koalícióra, hogy szekularizált alapokra helyezi az identitás alapjául szolgáló személy(iség) fogalmát, ami megkérdőjelezi a transzcendentális tekintélyt. De veszélyt jelent annak támogatásában is, hogy személyiségi jogainak védelmére feljogosítja az egyént az intézményes – többek közt a vallási – tekintély megkérdőjelezésére. A vallási koalíció pedig azért veszélyes az egészségügyre nézve, mert a vallásos ember szemében a transzcendentális tekintély felülmúl minden mást, beleértve a terapeutáét. De a vallási koalíció éppen az egyén jogaira, személyiségének kiteljesedéséhez fűződő jogára hivatkozva erősítheti azt a folyamatot is, amelyben az egyén aláveti magát különféle, többek közt vallási intézmények tekintélyének. A két koalíció támadási „hívószavai” tehát a „személy szabadságjogainak védelme” és a „vallási intolerancia”.

A vallási koalícióban levő társadalomtudósok az új vallási mozgalmaknak a fennálló társadalmi renddel szembeni kritikáját és ellenállását értékelik. Az agymosással szemben a megtérést hirdető társadalomtudósok arra figyelmeztethetik és inthetik a másik oldalon álló kollégáikat, hogy nem kell démonizálni az – adott esetben akár egy új vallási mozgalomban megjelenő – társadalmi kritikát. A mentális egészségügyi koalícióban résztvevő társadalomtudósok pedig arra a veszélyre hívják fel a figyelmet, hogy az új vallási mozgalmak éppoly, vagy talán fokozott mértékben alkalmasak az egyének sebezhetőségének kizsákmányolására. Az agymosás-elméletet hirdető tudósok tehát arra figyelmeztethetik a másik tábor, hogy semmiféle visszaélést nem szabad szakralizálni, szentesíteni.

Különösen frappáns példát szolgáltatott a két koalícióra két magyar, Dr. Veér András pszichiáter és Dr. Erőss László filozófus-pszichológus. A dolog érdekessé-

ge, hogy kezdetben mindketten a mentális egészségügyi koalíciót erősítették, amennyiben „trilógiájukkal”<sup>67</sup> és társadalmi szerepléseikkel, megnyilvánulásaikkal a Szcientológia Egyház veszélyes, egyént kizsákmányoló tevékenységére hívták fel a figyelmet. Később azonban Erőss László „koalíciót váltott”, s korábbi műveik ellensúlyozásaként 2003-ban megírta *Pszichobiznisz kontra Szcientológia* c. könyvét, melyben Hubbard tanainak méltatása mellett meglehetősen lesújtó képet fest a pszichiáterek visszaéléseiről. A „trilógiának” még volt némi társadalmi visszhangja, amennyiben egy-két napi- és hetilap hírt adott róla, az ellensúlyozásként írt műnek azonban még ennyi sem adatott meg. Veér András visszafogottabb volt; e témában már nem írt több könyvet, bár egy-egy televíziós műsorban, legalábbis egy telefonhívás erejéig, még továbbra is következetesen kiállt korábbi nézeteiért.<sup>68</sup> Miként az agymosás-elméletet taglaló rész lezárásakor, itt is annyit mondhatunk, hogy a két.koalíció közti vita, bár nem mindig hevesen, de folytatódik.

### 3.7. Összegzés helyett: figyelemfelhívás

Egy ennyire összetett és ellentmondásoktól sem mentes rész tárgyalásáról különösen nehéz lenne egyértelmű összefoglalást adni. A témában való előrelépéshez viszont újabb kutatások szükségesek. Egy dologban látszik csupán némi meg egyezés, nevezetesen – mint Dawson kritikájában láttuk – abban, hogy bizonyos csoportok félreinformálnak és szisztematikus indoktrinációs programoknak, sajátos technikáknak vetik alá a potenciális tagokat, hogy függőség alakuljon ki bennük. E téma lezárásaként érdemes tehát ezeket a függőségkialakító technikákat ismertetni a tájékoztatás és – adott esetben – a megelőzés érdekében.<sup>69</sup>

Az a lehetőség, hogy egy tekintéllyel rendelkező személy hogyan él – adott esetben vissza – pozíciójából eredő hatalmával, nemcsak az új vallási mozgalmakat kutatók figyelmét keltette fel. Azt a lehetőséget és annak mértékét, amivel egy ilyen személy rávehet másokat olyan cselekedetek megtételére, amelyekről az illetők úgy gondolták, hogy maguktól biztosan nem tették volna meg,<sup>70</sup> általános meglepetésre, de nagyszerűen igazolta Stanley Milgram 1974-ben publikált<sup>71</sup> kísérlete,

<sup>67</sup> Veér és Erőss (1999, 2000 és 2001). A trilógia kifejezést maga Erőss László használja (2003: 29).

<sup>68</sup> Ilyen volt például a *Jakupcsek show* 98., 99. és 100. adása (2003 februárjában), melyek az új vallási mozgalmak veszélyeivel, közülük elsősorban a Szcientológia Egyházzal és a Hit Gyülekezetével foglalkoztak. Veér András 2006-ban elhunyt.

<sup>69</sup> A függőségkialakító technikákat – ha másképp nem jelzem – Barker (1992) művére alapozom.

<sup>70</sup> A probléma nemcsak az új vallási mozgalmak karizmatikus vezetői iránti engedelmségre vonatkozhat. Gondoljunk Adolf Eichmannra, a büntetlen előéletű, pszichológusok által normálisnak, mi több, érző lelkűként jellemzett korábbi cionistára, aki az úgynevezett zsidókérdésben a „végső megoldásért”, azaz a zsidók kiirtásáért volt felelős. Perében ő és védőügyvédje azzal érvelt, hogy mindent csak parancsra tett és engedelmeskednie kellett. Jellegében hasonló eset rázta meg az Egyesült Államokat, amikor a vietnami háborúban William Calley hadnagy 1970-ben lelővette a My Lai nevű falucska összes lakosát, többségében asszonyokat, gyermekeket és időseket. Ő is arra hivatkozott, hogy csak parancsot teljesített.

<sup>71</sup> A kísérlet ismertetését és értékelését Brown (1986) művére alapozom.

mely a tekintély iránti engedelmesség mértékét volt hivatott mérni. Milgram és munkatársai olyan személyeket kerestek, akik hajlandók voltak részt venni a tanulás és a büntetés összefüggéseit vizsgáló kísérletben. Alkalmanként két személyt invitáltak Yale egyetemi laboratóriumukba, ahol az egyiknek a tanár, a másiknak a tanuló szerepét kellett betölteni. Valójában az egyik – egy 45 év körüli, ránézésre írszármazású, jovialis férfi – a kísérletbe beavatott fizetett személy, ráadásul nagyszerű színész volt. Érkezéskor sorshúzással döntötték el, ki melyik szerepet játssza. A valódi alany persze nem tudta, hogy mindkét cédlán a „tanár” szó szerepel, így megnyugodva konstatálhatta, hogy valószínűleg övé lesz a könnyebb feladat.

Az állítólagos kísérletben egy külön teremben leszíjzták a „tanulót” egy villamosszék-szerű eszközre. A „tanár” egy másik teremben foglalt helyet egy harminc kapcsolót tartalmazó generátornak nevezett készülék előtt. A generátor a rossz válaszokért egyre magasabb feszültségű (15-től 450 voltig terjedő, alkalmanként 15 voltal erősebb) elektrosokkot adott a „tanulónak”. A „tanárnak” kérdéseket kellett felolvasni, s ha a „tanuló” nem tudta a helyes választ, akkor a tanárnak működésbe kellett hoznia a generátort a megfelelő kapcsoló meghúzásával. Hogy a tanárnak legyen valami fogalma az alkalmazott elektrosokkról, ezért ő kapott egy 45 voltos ütest. Valójában ez volt az egyetlen elektrosokk, amit alkalmaztak, a generátor csak játékszer volt. 45 volttól az ember ugrik egyet, de nem lesz komolyabb baja. A kísérletet ismertető és felügyelő pszichológus még megjegyezte, hogy a sokkok roppant fájdalmasak lehetnek, de nem okoznak maradandó szöveti károsodást. További információként a „tanár” még tanulmányozhatta a kapcsolók alatt elhelyezett szöveges megjegyzéseket, melyek szerint a bal oldalon levő első kapcsoló, a 15 voltos „enyhe sokkot” ad, de ahogyan jobbra halad, a kapcsolók már „közepes”, „erős”, majd „nagyon erős”, illetve a másik végén levő kapcsolók „extrém intenzitású”, „veszélyes, komoly”, és legvégül „XXX”-es jelzésű sokkot adtak.

A valódi kísérlet azonban arra kereste a választ, meddig képes elmenni az emberek, milyen magas intenzitású sokkot hajlandók „adni”. A 75 voltal büntetendő rossz válasznál a „tanuló” feljajdulva méltatlankodott a sokkra, 120-nál már azt kiabálja, hogy az ütések fájdalmasak, 150 voltnál követeli, hogy engedjék el, mert nem hajlandó tovább részt venni a kísérletben. Ha a „tanár” tétovázik, a jelenlevő pszichológus hidegen csak annyit mond, hogy „kérem, folytassa”. 270 voltnál a „tanuló” agonizálva üvölt, 300-nál kétségbeesetten kiáltja, hogy nem hajlandó tovább válaszolni, mire a pszichológus utasítja a „tanulót”, hogy a „nem válasz” az bizony „rossz válasz”. 315 és 330 voltnál nincs válasz, csak sikoltás, azután pedig csak kísérteties csend. A kísérletet vezető pszichológus azt mondja a „tanárnak”, hogy „nincs más választása, folytatnia kell”. Minden „tanár” meghúzta a 120 voltot jelző kapcsolót, s bármilyen hihetetlen, a kísérletben résztvevők 63%-a a leg-

végsoig folytatta. Ez a durván kétharmados arány független volt kortól, nemtől, foglalkozástól, lakhelytől és nemzetiségtől is.<sup>72</sup>

A tekintéllyel tehát ténylegesen és rendkívüli mértékben lehet irányítani az emberek cselekvését. Amikor azonban a médiában olyan híreszteléseket hallunk az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban, hogy ott visszaélnék a tekintéllyel és így függőséget alakítanak ki, mindenképpen észben kell tartanunk a következő szempontokat. Először is a szektáknak és kultuszoknak nevezett csoportokban csak annyi a közös, hogy „annak nevezik” őket. Másodszor: semmiképpen sem található meg valamennyi új vallási mozgalomban minden – itt vagy a médiában ismertetett – tekintéllyel és függőséggel kapcsolatos technika és gyakorlat, de még ha előfordulnak is több csoportban, nagy valószínűséggel csak valamelyest eltérő formában és főként eltérő erősséggel. Fontos az is, hogy ugyanaz a folyamat egészen másként hat az egyik emberre, mint a másikra. Végül az ismertetett technikák vagy helyzetek egyike sem okoz teljes ellenőrzést, kontrollt, függőséget az egyénekben, és főleg nem mindenkinben. Egy-egy ilyen gyakorlat csak többé-kevésbé vonja hatása alá az egyéneket.

Az is igaz viszont, hogy egyes technikák hatékonyabbak, illetve bizonyos körülmények közt nagyobb függőséget eredményezhetnek. Ezek a körülmények a következők:

Elsőként azt kell megemlíteni, ha létezik egy abszolút igazságba vetett hit – bármi legyen az –, melyet a csoport és karizmatikus vezetője tanít. Másodszor, ehhez járulhat egy erős és jól meghatározott elemekkel rendelkező hitrendszer, mely elválasztja a „jó és igaz” csoportot (a „mi”-t) a „rossz és gonosz” külvilágtól („ők”). Ezt az ideológiai elkülönítést még földrajzi vagy társadalmi elkülönülés is követheti. Negyedszer kell megemlíteni, hogy mivel általában első generációs csoportokról van szó, azaz a tagok maguk alapították, nem születtek bele, nagyobb az elkötelezettségük és lelkesedésük. Végül ha mindehhez hozzájön még az az elképzelés, hogy a csoport fontosabb, mint az egyén, ott jelentősebbek a függőség kialakulásának esélyei. Az ilyen csoportban, ahol ezek az elemek jelen vannak, könnyen előállhat a paranoiának az a formája, amely mind a csoporton belül, mind pedig azon kívül ellenséget lát. Ilyenkor a karizmatikus vezető könnyen(bbe)n követelhet feltétlen engedelmességet, ami akár a törvénytelen ségek elviselését, illetve elkövetésüket is magában foglalhatja.

---

<sup>72</sup> A kísérletet ugyanis több más országban elvégezték. Még olyan formában is variálták, hogy a vezető pszichológus nem utasította a „tanárt”, hogy folytassa a kísérletet, de az eredmény így sem változott. Ellenben a sokkokat végsoig adagolók aránya már 20%-ra csökkent, ha nem a tekintéllyel rendelkező személy – vagyis a kísérletet vezető és felügyelő pszichológus – adta az utasításokat, hanem egy másik „önkéntes”, aki egy újabb kísérleti variációban átvette a pszichológus szerepét, mert ezt telefonon „elhívták”. Ezekből a variációkból tehát megállapítható, hogy az engedelmesség a „tekintélynek” szólt és nem az emberek agresszivitásából fakadt, vagy abból, hogy valaki egyszerűen „parancsot adott”.

Az előző bekezdésben említettek azonban még csak a körülmények voltak és nem a technikák. Mielőtt azonban ezekre rátérnénk, fontos megjegyeznünk néhány észrevételt. Először is, maguk a technikák változatos formákat ölthetnek, több apró elemet tartalmazhatnak, s természetesen nemcsak az új vallási mozgalmakban találhatók meg. Nincs továbbá olyan technika, amely különleges és biztos függőséghez vezetne. Léteznek viszont olyan csoportok, ahol megfigyelhetjük a tagok átlagosnál nagyobb függőségét.<sup>73</sup>

A technikák közül először a *love-bombing*-ot, a „szeretet-bombázást” kell megemlíteni. A leendő tagot különösen kitüntetik figyelmükkel, igyekeznek a kedvében járni. Ez a „szeretet-bombázási” periódus viszonylag rövid ideig tart,<sup>74</sup> de átalakulhat barátsággá, s közben olyan szolidaritás is kialakulhat, amelyet a kívülvilágban nem talál meg. Ezért aztán az illető megmarad a csoportban.

Másodszor számításba kell vennünk azt, hogy legtöbb ember nem tudja egyszerre átlátni az új vallási entitás által vallott, és a neki felkínált értelmezési rendszer egészét. Ennek következtében, legalábbis kezdetben, még jobban rászorul a csoportra, mert csak annak segítségével és interpretációjával válik valamelyest érthetővé és összefüggővé az új hit.

A következő technika az egyén feletti csoportkontroll egyik következménye. Bizonyos esetekben annyira erős lehet a „mi-ők” megkülönböztetés, hogy a kívülvilág teljes elvetéséhez vezet. Ez olyan intenzitást érhet el, hogy még akkor is visszatartja az illetőt a kilépéstől, ha látja a belső problémákat.

Elősegítheti a függőséget, ha a csoportban nem az egyénnek, hanem a közösségnek tulajdonítják a teljesítményt. Az ilyen entításokban az egyén, mint nő, zenész, stb. nem számít. Így könnyen kisebbségérzés alakulhat ki az illetőben, s az megint a kívülvilágtól való félelmet erősíti.

Ehhez kapcsolódik az ötödik, függőséget elősegítő technika. A kívülvilágtól érzett félelmet fokozzák azok a történetek, amelyek a csoportot elhagyók tragédiáiról szólnak. Ráadásul tragédiák – egyes mozgalmak hitrendszere szerint – nemcsak olyan személyekkel eshetnek meg, akik a saját akaratukból hagyták el a csoportot, hanem még olyanokkal is, akiket a vezetőség küldött el.

Függőségre vezethet továbbá az önfejlesztő (self-help) csoportok azon állítása, amely mentességet ígér a korábbi társadalmi kötelek és kondicionáltságok alól. A korábbi szokásoktól való megszabadulás azonban nem jár együtt szükségszerűen új személyiség, identitás és tartás megszerzésével. Az egyén életében ezt az űrt töltheti ki a csoport, melynek elhagyásáról ezek után az illető – legalábbis egy ideig – hallani sem akar.

---

<sup>73</sup> Érdemes rámutatnunk, hogy maguk az új vallási mozgalmak is függenek a kívülvilágtól: onnan kell a tagokat toborozni, az anyagi javakat és a szolgáltatásokat biztosítani stb.

<sup>74</sup> A kitüntetett figyelem rövidségéről ír például Doyon (1998: 124).

Hasonló állapotot – és függőséget – eredményezhet az érzelmek felszabadítása. Az álmok és érzések értelmezésével szemben idegenül és tehetetlenül áll az egyén, így a csoporthoz fordul segítségért.

Nyolcadszor meg kell említeni az olyan „klasszikusnak” számító praktikákat, mint például az alvásmegvonás, a gyenge diéta, az állandó lefoglaltság, a hiperventilláció,<sup>75</sup> a tág értelemben vett hipnózis stb. Ezek következtében az egyén kevésbé lesz képes gondolkodni, így alkalmatlanabbá válik az ellentmondások megfigyelésére és a kritikára. Ezek azonban csak rövid távú hatást biztosíthatnak, az emberek többsége ugyanis hosszú távon ellenáll az ilyen követeléseknek.

Úgyancsak rövid ideig tartó hatást érhetnek el a becsapással, a félrevezetéssel. Egyes új vallási mozgalmak sajátos elnevezést adhatnak a félrevezetési technikának, az Egyesítő Egyház például „égi cselnek”<sup>76</sup> hívja, melyen a kívülállókkal szemben alkalmazott álcázási stratégiát, titkolózást értik. Használatát azzal indokolják, hogy a média annyi hamis vádat zúdított már a nyakukba, hogy ha őszintén bemutatkoznának egy potenciális megtérőnek, az azon nyomban elmenekülne.<sup>77</sup> Az emberek azonban inkább előbb, mint utóbb, rájönnek ezekre a hazugságokra, ezért önmagában ez is csak rövid ideig biztosíthat függőséget, ez azonban időt adhat arra, hogy közben más kötődések kialakulhassanak.

Hatásosabb az, amikor bűnvallomásokra, nyilvánosság előtti gyónásra készítetik a tagokat. Az illető zsarolhatóvá válik korábbi életének „sötét foltjai” miatt, amit akár újabb kriminális tevékenység kikényszerítésére használhatnak. Ez persze újabb zsarolási lehetőséget és a csoporttól való függőséget teremt.

Tizenegyedikként megemlítené a sajátos fogalmak és nyelvezet (csoport-zsargon) használata. Kezdetben az új tag természetesen nem érti ezt, „tolmácsra” – vagyis ismét csak a csoport segítségére – van szüksége. Ez a technika hozzájárul a „mi-ők” különbségének elmélyítéséhez, amennyiben bizonyos idő után a csoport-zsargon lesz a megszokott és a külvilág nyelve fárasztóvá válik. A „mi-ők” megkülönböztetés leegyszerűsíti a világot és főleg a választást, hiszen a rossz külvilág helyett senki sem akarja elhagyni a jó, biztonságot, megihittséget adó csoportot, holtan ha lennének alternatívák, biztosan nem maradna ott.

Az előző technika szektaellenes mozgalmak általi használata szintén hozzájárult az új vallási mozgalmakban kialakuló függőséghez. A szektaellenes mozgalmak leegyszerűsítése, mely szerint valaki vagy teljesen megtagadja az új vallási mozgalmat,

<sup>75</sup> Hiperventilláció: a túlzottan gyors légzés miatt a vérben előáll – adott esetben kóros mértékű – széndioxid-hiány.

<sup>76</sup> Vö. Lugosi és Lugosi (1998).

<sup>77</sup> Vö. Török (kézirat) írásának az „égi csel” magyarországi „utóéletével” kapcsolatos részét. Eszerint az Egyesítő Egyház titkolózása – annak elhallgatása, hogy a számtalan frontszervezet mögött valójában Moon tiszteletes egyháza áll – egyrészt alapot ad az „égi csel” vádjára, másrészt visszafelé is elszülhet. A kellően alulinformált potenciális tag feldühödve befeketíti az egyházat a nyilvánosság (média) előtt, ami-re már volt példa (a hír az Egyesítő Egyház magyarországi sajtógyűjtésében volt fellelhető).

makat, vagy pedig ezek oldalán áll, lehetetlenné teszi a „teljes szakítást” azoknak, akik nem tudják teljesen feketén, azaz minden szempontból elítélendőnek tartani a csoportban eltöltött időszakot.

Itt kell megemlítenünk a szülők eredeti magatartását, gyermekük felnevelési körülményeit. Adott esetben elképzelhető, hogy a „gyerek” egy bizonyos szülői gyakorlattól akart szabadulni és emiatt lett tagja egy új vallási mozgalomnak. Természetes, hogy mindaddig, amíg ez a szülői eljárás fennáll, nem akar visszatérni a „gyermek”. De elősegítheti a csoporttól való függőséget az olyan negatív szülői hozzáállás is – például a kitagadás –, amely a „gyermek” csatlakozása nyomán nyilvánul meg.

Végül a függőséget szolgálhatja az is, hogy a csoportból való esetleges kilépés után meglehetősen nehéz újra felvenni a kapcsolatot a külvilággal. A tagok sok esetben abbahagyták iskolai tanulmányaikat, otthagyták munkahelyüket. Előfordulhat, hogy a csoportnak adták keresetüket és emiatt nincs megtakarított pénzük. Az esetek többségében a csoportban elsajátított képességek nem alkalmazhatók a külvilágban.<sup>78</sup> Az egészségügyi- és társadalombiztosítás megszűnése nehezíti a visszailleszkedést, mert ezeket többnyire nem fizeti az új vallási mozgalmak tagsága. Megszűnnek a korábbi barátságok és ismeretségek, s mivel a csoport biztosította a lakásukat és a megélhetésüket, még ha ki is akarna lépni valaki, sincs hova mennie.

Vagyis marad a mozgalomban maradás...

Mindez természetesen nem társadalmi vákuumban történik, hanem egy csoporton belül. A csoportnyomás lehetőségét, tényét, mértékét és jelentőségét azonban nem szabad alábecsülnünk, mert annyira erős hatást gyakorolhat a tagokra, hogy egészen másképp viselkednek, mint ahogyan a csoporton kívül tennék. S ez nemcsak olyan banális dolgokban nyilvánulhat meg, mint például a korábban hosszú hajú, ápolatlan, tiltakozásból farmert viselő fiatalok az Egyesítő Egyházhoz csatlakozva fésülködni kezdenek és a farmer helyett vászon nadrágba bújnak. Mint a Milgram-kísérlet kapcsán láttuk, a tekintély hatására az egyén olyan dolgokra is képes, amelyekről korábban azt gondolta, *ő ilyet* biztosan nem tenne.

A csoport hatására továbbá könnyen azt hihetik, hogy a bennük megszólaló kértely saját hibás gondolkodásukból, észlelésükből származik. Asch kísérlete igazolta ennek lehetőségét, illetve a csoportnyomás erejét.<sup>79</sup> A Milgram-esethez hasonlóan a valódi kísérlet itt is egy ál-kísérlet keretében történt. Az állítólagos kísérlet ismertetésekor azt mondták az alanyoknak, hogy a vizuális észlelést fogják vizsgálni. Ez úgy zajlott, hogy a kísérletet végző személy kartonlapokat mutatott fel. Min-

---

<sup>78</sup> Kivételt képez ebből a szempontból a Jehova Tanúinak a „házalása”, vagyis az a gyakorlat, amikor a szó szoros értelmében ajtóról ajtóra járva terjesztik tanait és kiadványaikat. Itt szerzett tapasztalataik miatt előszeretettel alkalmazták őket különféle cégek elárúsító ügynökeiként (Doyon 1998: 84-85, 92).

<sup>79</sup> Asch 1956-ban publikált kísérletének ismertetését Brown (1986) művére alapozom.

den egyes lapon négy vonal volt, egy úgynevezett sztenderd-vonal a bal szélén, és három különböző hosszúságú, alul számokkal megjelölt összehasonlító vonal. A kísérletben részt vevő 7-9 főnek azt kellett egyenként, sorban, fennhangon bemon-dania, hogy az összehasonlító vonalak közül melyiknek a hossza egyezik meg a sztenderd vonaléval. A 7-9 fő közül azonban itt is csak egy volt a valódi kísérleti alany, a többi beavatott személy, akik a terembe való beengedéskor úgy helyezked-tek el, hogy a valódi alany a választadáskor az utolsó előtti legyen.

A kísérlet elindulása után néhány kartonlap vonalait mindenki a tényeknek meg-felelően mérte fel és mondta be. A valódi alany talán már kezdte is unni magát. A harmadik kartonlapnál viszont a sorban első személy rossz választ ad, s utána a többi is mind következetesen azt a rossz választ mondta. A valódi kísérleti kérdés tehát az volt, hogy a csoport hatására az igazi kísérleti alany kiáll-e az általa helyes-nek vélt – és a valóságban is helyes – válasz mellett, vagy inkább igazodik a többi-ek véleményéhez. Asch azt tapasztalta, hogy az alanyok mintegy negyede, harma-da inkább engedett és a csoport által helyesnek tartott választ mondta be ő is.

Egy új vallási mozgalomban nagyon könnyű hasonló helyzetet teremteni, mely-nek segítségével egységesíthetik a vélekedést. A tag által helyesnek ítélt hitrend-szer viszont megerősíti a csoport plauzibilitási struktúráját,<sup>80</sup> ami egyfajta ördögi körhöz, vagy legalábbis erősebb állításhoz vezet. Jó példát szolgáltatnak erre a mil-lennarista, azaz a világvégét váró mozgalmak, különösen akkor, ha nem követke-zik be a megjósolt világvége. Az ő bemutatásuk előtt azonban nézzük meg, milyen más csoportok tartoznak még az új vallási mozgalmakhoz.

---

<sup>80</sup> Híhetőségi alap, vagyis ahhoz, hogy igaznak és helyesnek tartsunk valamit, az kell, hogy több más sze-mély is ugyanazt vallja. Vö. Berger (1969: 3-51; 1990: 31-53), McGuire (1997: 36-37).



#### 4. fejezet

### *Almát hasonlítunk össze narancssal, vagy gyümölcsöt gyümölccsel?*

Az új vallási mozgalmak tipológiája  
és ennek alkalmazása a magyar helyzetre

A magyarországi vallási entitások tipologizálását több mint fél tucat körülmény nehezíti. Az első, mely minden tipológia velejárója, bizonyos fokú önkényesség, a második pedig e tipológiák sokfélesége. A következő problémát okozó tényező az, hogy hol elkülönítve kezelik az új vallási mozgalmakat, mintegy kiemelve a hagyományos egyház–szekta tipológiákból, hol pedig ezeket is a tipológia valamelyik kategóriájaként próbálják elhelyezni. Az elkülönítésnek természetesen megvannak a maga okai, melyeket legjobban valószínűleg Bryan Wilson (1993) foglalt össze történelmi összehasonlító elemzésében,<sup>1</sup> ugyanakkor az a következménye, hogy az új vallási mozgalmakon belül újabb tipológiákat alkottak. Ezek a tipológiák azonban Wilson megállapítása szerint nem ideáltípusokra épültek, hanem csak egy-két jellemző tulajdonságra (1993: 70). Az így született kategóriák hosszas elemzés után sem, vagy csak bizonyos mértékben feleltethetők meg a korábbiaknak.

A további nehézségeket már részletesen kifejtettem az új vallási mozgalmak definíciós problémáinál, ezért itt csak röviden említem őket. A negyedik tehát a jelenlegi magyar jogi nyelvezetből adódik, mely jellemzőiktől függetlenül minden vallási entitást egyháznak nevez. Nem könnyíti a helyzetet az sem, hogy az egyházalapítás feltételei nagyon könnyen teljesíthetők, s ez lehetővé teszi a nem vallási, hanem akár üzleti célból alapított társulások vallási entitásként való feltüntetését is,<sup>2</sup> melyeket azután nagyon nehéz bármiféle kategóriában elhelyezni. Hatodikként kell megemlíteni azt a további problémákat okozó magyar nyelvhasználatot, mely megkülönbözteti az ún. történelmi egyházakat a többiektől. Végül, de egyáltalán nem utolsósorban, a volt szocialista országok egyházpolitikai „örökségeként” a magyarok többsége jobban ismer egyes valóban új vallási mozgalmakat, mint né-

---

<sup>1</sup> Wilson (1993), mint láttuk, kilenc hasonlóság mellett négy jelentős különbséget talált a régi és új „szekta és kultuszok” között. Shupe és Bromley (1980: 27-28), Beckford (1985: 17-20) és Chryssides (1999) munkái alapján az újabb entitások kezdeti látványos, egész világra kiterjedő fejlődésével, az 1960-as évek politikai mozgalmaihoz való hasonlóságukkal, illetve folytonosságukkal, valamint a velük párhuzamosan kialakult „anti-cult” mozgalommal indokolhatjuk ezt az elkülönítést. Chryssides szerint továbbá az új vallási mozgalom elnevezés mára már annyira elterjedt, hogy zavaró lenne valami újjal előállni.

<sup>2</sup> A vallási entitások és a gazdaság viszonyának szociológiai elemzéséhez ld. például Weber (1982, 1992), Tomka (1997b), illetve a jelenlegi magyar viszonyokat jó és alapos újságírói megközelítésben elemezve Ságghy (2005).

hány, hazánkban akár több évszázados múlta visszatekintő entitást. Más szóval, Magyarországon néhány ilyen régi entitás is „újnak” számít.

A szakirodalomban fellelhető különféle tipológiák áttekintése egy ilyen problématis környezetben leginkább azzal az eredménnyel kecsegtethet, hogy rámutatunk ezek magyarországi használhatóságára, illetve hiányosságaira. Hasznosnak tűnik ezt az áttekintést két részletben elvégezni: először a klasszikusnak számító egyház–szekta tipológiát és magyarországi alkalmazhatóságát vizsgálni, majd ezt követően az új vallási mozgalmak különféle csoportosításait és hazai megfelelőségüket elemezni. E kétlépcsős megközelítést leginkább a már említett szocialista egyházpolitika indokolja, mert ennek következményeként akkora a keveredés a magyar „vallási piacon”, hogy megnehezíti a tipologizálást is.

#### 4.1. Az egyház–szekta tipológia és magyarországi alkalmazhatósága

Max Weber (1864–1920) szerint a szekta csak olyan embereket, tagokat fogad be, akik vallásilag kvalifikáltak és képzettek.<sup>3</sup> Weber kortársa, a teológus és egyháztörténész Troeltsch (1865–1923) három szervezeti egységet vélt felfedezni a kereszténység tanításában. Elmélete szerint az adott csoport attól függően alakul az egyik vagy másik irány mentén, hogy milyen a kapcsolata a környező társadalommal. Eszerint megkülönböztette az egyházat, a szektát és a miszticizmust. A miszticizmus azonban nem különül el egyiktől sem, mert szerinte mindkettőben megtalálható.<sup>4</sup>

Weber és Troeltsch megfontolásai alapján a következő jegyek különböztetik meg egymástól az egyházat és a szektát. Az egyházra a szektával ellentétben az jellemző, hogy inkább konzervatív – amennyiben védi a fennálló rendet, a *status quo*-t –, de alkalmazkodik a szekularizált világhoz. Míg a szekták tagsága exkluzív, másokat kizáró, az egyházak igyekeznek mindenkit magukhoz vonni. A fentiekből következik, hogy az egyházak az adott társadalom integrált részét képezik, míg a „klasszikus” értelemben vett szekták közömbösek vagy ellenségesek vele szemben. Míg a szektába való belépés önkéntes, addig az egyházba beleszületnek a tagok. Az egyház, mint szervezet, közvetít Isten és az egyház tagjai közt, míg általában a szekta felfogása szerint ez a kapcsolat közvetlen. Végül e tipológia szerint az egyház általában az uralkodó osztályhoz kapcsolódik, a szekták viszont kapcsolatba lépnek az elnyomottakkal. Ezek a tulajdonságok természetesen nem abszolút érvényűek, csak az ideáltípusok ismertetői.

Troeltsch előrejelzése szerint a modern társadalomra egyre inkább az idealisztikus miszticizmus vagy más szóval a radikális vallási individualizmus lesz jellemző. A hívők közössége lényegtelenné válik, látszólagos egymáshoz tartozásuk a spon-

---

<sup>3</sup> Vö. Weber (1963), főleg 60–65. o.

<sup>4</sup> Vö. Troeltsch (1960).

tán vallásos személyek közötti esetleges hasonlóságra szorítkozik. Az ilyen embereket nem érdeklik a dogmák, szentségek és etikai normák, nem törődnek a vallási tekintéllyel. Mivel a miszticizmus nem érdekelt az „egyház” megváltoztatásában, ezért társadalmi hatása sem lesz. Troeltsch-nek ehhez a megállapításához a lutheránus miszticizmus szolgáltatta a példát.

A teológus Reinhold Niebuhr (1892-1971) az egyház és szekta dichotómiáját kiégyesítette a *denominációval*,<sup>5</sup> melyben nincs társadalmat domináló szándék, de a társadalomhoz való alkalmazkodása hasonló az egyházéhoz. Becker (1932) bevezette még a kultusz fogalmát, melyen eklektikus vallásosságú személyek laza közösségét értette. Nem tartozik szorosan az úgynevezett egyház–szekta tipológiához, de itt kell megemlíteni a kultikus miliót is. Mint az első fejezetben bemutatam, Hanegraaf szerint a New Age „szinonim az önmagára ébredt kultikus milióval, mely így többé-kevésbé egységes 'mozgalommá' vált (bár nem a szónak abban a normális értelmében, ahogyan az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban használjuk).”<sup>6</sup> A kultikus milió kifejezés megalkotója, Campbell,<sup>7</sup> mindenekelőtt élesen szétválasztotta a szektát és a kultuszt,<sup>8</sup> majd rámutatott, hogy a kultuszok csakis kultikus miliókban létezhetnek, mert a kultuszokra jellemző tulajdonságok feszültségben, ellentétben állnak magukkal a kultuszokkal, amennyiben ez utóbbiak – szerveződésük révén – már szektás jegyeket (is) mutatnak. A kultikus milió, ha nem is segíti elő az egyes kultuszok fennmaradását, de általában mindenképpen támogatja a létrejöttüket. Az ilyen általánosságban támogató kultikus milió folyamatosan termi az újabb kultuszokat, abszorbeálja, magába szívja az elpusztultak romjait, és a kultuszok iránt fogékony újabb és újabb nemzedékeket teremt, ami így ellensúlyozza a kultuszok tagságára jellemző nagy fluktuációt. Amíg tehát a kultuszok definíciójukból adódóan meglehetősen tisztavirág életűek, addig maga a kultikus milió a társadalom állandó jellemvonása.<sup>9</sup>

Általában elmondható, hogy a „szekta” mint szervezeti forma az új vallási közösség első generációjára jellemző, mely idővel kénytelen kompromisszumot kötni a társadalommal. Tulajdonképpen erre figyelte fel Niebuhr és mutatott rá a denominációk létrejöttére. Yinger (1970) tipológiája is erre az átalakulásra reflektálva beszél még *ecclesia*-ról és beilleszkedett (*established*) szektákról, melyek közül az előbbi gyakorlatilag a niebuhri denominációnak felel meg, az utóbbi pedig a szekta átalakulásának azon szakaszát jelzi, amelyben már a másod-, illetve harmadgenerációs tagság a döntő (Bizeul 1995: 9). Yinger tipológiájának további sajátossága, hogy

---

<sup>5</sup> Az angol „denomination” szót magyarul általában felekezetként fordítják, de ez nem azonos azzal, amire Niebuhr (1957) utalni akart.

<sup>6</sup> Hanegraaf (1996: 17), a szerző fordításában, kiemelés az eredetiben.

<sup>7</sup> A kultikus milió tárgyalását Hanegraaf (1996: 14-17) ismertetéséből veszem, így a Campbellre tett utalások is Hanegraaf könyvéből valók.

<sup>8</sup> A szekták és a kultuszok közötti különbségek jegyzékét ld. a Függelék 3. számú mellékletében.

<sup>9</sup> Campbell (idézi Hanegraaf 1996: 15) szerint éppen ezért sokkal gyümölcsözőbb a szociológusoknak a kultikus milióra figyelni, s nem az egyes kultuszokra.

egyetemes (*universal*) egyháznak tekinti a Római Katolikus Egyázat, mert ilyen igénnyel lép fel.

Mint jeleztem, a fenti kategorizálás nem mentes a problémáktól, ezért megpróbáljuk röviden értékelni. Az alaptéma – a vallási csoport szembenállása a világgal – a kereszténységre jellemző. Más csoportban, mint például a hinduizmusban, alig kerül előtérbe ez a szembenállás. Ha minden társadalomra alkalmazzuk ezt a kategorizálást, akkor olyan kérdésekre is választ kell adnunk, hogy egy adott országban vagy kultúrában miért nincs az egyik vagy a másik csoport, például a denomináció az iráni iszlámban, jelen. Hasonlóképp fel kell tenni a kérdést, miért jelenik meg egy bizonyos típus egy adott korban, és miért nem egy másikban. A buddhizmus ugyanis kb. 1000-tól az 1800-as évek közepéig egyházszerű, utána viszont szektás jellegű vonásokat mutat. Összességében tehát ez a tipológia egyfelől analitikusan tökéletlen, mert kulturálisan és történelmileg limitált és statikus fogalmakkal dolgozik; emiatt pontatlan, mert lehetetlen éles határokat húzni az egyes típusok közt. Ugyanakkor ösztönző, mert olyan kérdéseket vet fel, amelyeket nem keresztény vallásoknál is alkalmazni lehet. Ezért nem állja meg a helyét Donáth László szocialista képviselő 2005. augusztus 15-én tett megjegyzése, hogy az egyház elnevezés csak „a keresztény időszámítás szerinti térben és időben”, vagyis a keresztény kultúrában értelmezhető.<sup>10</sup>

Az említett problémák miatt azonban a kutatók megpróbálták finomítani a tipológiát. Az alábbiakban két megközelítést mutatunk be.<sup>11</sup> Az elsőben a klasszikusnak számító tipológiában alkalmazott, csoport és társadalom közötti viszony alkotja a kategorizálás alapját, de ehhez még hozzáteszik a csoport saját legitimációs képét, vagyis azt, hogy az adott vallási közösség szerint kizárólag ők-e az üdvözüléshez vagy boldogsághoz vezető út letéteményesei. Az így nyerhető típusokat szemlélteti a 4.1. táblázat.

**4.1. táblázat:** Kategorizálás a csoport és a társadalom viszonya, valamint a csoport saját legitimációs képe alapján

legitimációs kép	viszony a társadalomhoz	
	pozitív	negatív
exkluzív	egyház	szekta
pluralista	denomináció	kultusz

<sup>10</sup> Vö. a *Népszabadság*, *Magyar Nemzet* és *Magyar Hírlap* 2005. augusztus 15-i tudósításaival, illetve Donáth képviselő javaslatával a „vallási és kultuszos közösségek” elnevezésre, miként az 1. fejezetben ismertettem.

<sup>11</sup> E megközelítésekhez McGuire (1997) munkája szolgált alapul.

Eszerint az *egyházat* kizárólagos legitimáció és viszonylag jó viszony jellemzi az adott társadalommal. Ennek klasszikus megnyilvánulása az *extra ecclesiam nulla salus* (a [katolikus] egyházon kívül nincs üdvösség) volt, melyet a II. vatikáni zsinat óta a Katolikus Egyház új alapokra helyezett. Ugyanakkor azt mutatja, hogy a társadalom elfogadja az egyházat, benne a tagságot nem tartja deviánsnak vagy szokatlannak. A szocialista rendszer alatt gyakorlatilag a vallásos magatartás minden formája deviánsnak minősült, ezért szociológiai értelemben Magyarországon nem beszélhettünk egyházzal. A jelenlegi jogi nyelv viszont egyháznak titulál minden vallási entitást. Bár a lakosság többsége – 54,5%-a – katolikusnak vallja magát,<sup>12</sup> a magyarországi Katolikus Egyház mégis tartózkodik a yingeri értelemben vett egyetemes igény hangoztatásától a közéletben.

A *szektát* az különbözteti meg az egyháztól, hogy bár az ilyen vallási közösség is kizárólagos legitimációs igénnyel lép fel, az egyházzal ellentétben viszonylag negatív kapcsolatban van a társadalommal. Ez a negatív kapcsolat egyrészt veszélyezteti a szekta létét, másrészt társadalmi változás forrása lehet. Magyarországon – legalábbis 2000-ig<sup>13</sup> – leginkább a magukat egyszerűen keresztényeknek nevező, de egyik központjuk után a média révén Dunaföldvári szekta néven elhíresült entitás testesíti meg ezt a szociológiai típust. A kizárólagos üdvözülés szempontja szerint a Jehova Tanúi is ide sorolandók, bár viszonyukat a magyar társadalomhoz már nem lehetne egyértelműen negatívnak mondani.<sup>14</sup> A lakosság megosztott velük kapcsolatban: Tomka elemzése szerint „[a]lig valamivel többen foglaltak állást a Jehova Tanúi szabad vallásgyakorlatának engedélyezése mellett, mint az ellen” (2000: 41). A *Vallási és erkölcsi pluralizmus* (RAMP) kutatás adataira támaszkodva Tomka szerint felsejlik az a tendencia, mintha „a vallási kizárólagosság a fiatal kisebb egyházakban gyakoribb lenne, mint másutt, ... de [ez] a megkérdezettek kicsi száma miatt sem nem igazolható, sem nem cáfolható” (2000: 39). Az ún. nem történelmi egyházak vezetőivel folytatott interjúk során Török (2003b) inkább azt tapasztalta, hogy a vallási kizárólagosság nem annyira jellemző ezekre az entitásokra.

A *denomináció* pozitív viszonyt tart a társadalommal és nem igényel kizárólagos legitimációt, vagyis elfogadja, hogy más vallási csoportok is elvezethetnek az üdvösségre. Talán még jobban elfogadja a társadalmat, mint az egyház, mert nem vagy legalábbis kevésbé képes hatni a társadalomra. Az Egyesült Államokban denominációnak tekinthető a legtöbb vallási irányzat: a presbiteriánusok, kongregacionalisták, amerikai baptisták, metodisták, reformált és konzervatív zsidók, sőt még a gyakran

---

<sup>12</sup> Vö. a KSH 2001-es népszámlálásának 2001-es vallási adatait összefoglaló kiadványával (KSH 2002).

<sup>13</sup> A róluk eddig megjelent egyetlen átfogóbb írás szerzője, Kamarás István szerint a mintegy félszáz fős csoport „szociológiai értelemben keresztény szekta”, s „2000 tavaszáig ... meglehetősen elzárkóztak a külvilág elől” (é. n.: 275, kiemelés az eredetiben). A gyakorlatilag csak közösségükön belül elérhető üdvösségről – legalábbis Kamarás (é. n.: 280-281) írásában – csak implicite olvashatunk.

<sup>14</sup> Vö. Szalai (2001, főleg 16-23. o.). Esetükben helyesebb talán beilleszkedett (*established*) szektáról beszélni.

exkluzivitással vádolt katolikusok is. Ilyen értelemben a magyarországi történelmi kis- és nagyegyházak jelentős része<sup>15</sup> szintén denominációként viselkedik.

Végezetül a *kultusz* elfogadja a többi vallási közösség legitimációs igényét, toleráns, bár negatív viszonyban van a társadalommal, kritizálja azt. Ide sorolhatjuk a középkori gyógyító kultuszokat, a XIX. századi spiritizmust és a mai asztrológiát. Magyarországon is létezik a kultikus jegyeket mutató agykontroll és nálunk is élnek UFO-hívók. A Szcientológiának és a transzcendentális meditációnak (TM) is voltak ilyen szakaszai. Ezek közül azonban csak az előbbi van jelen hazánkban, és működésében és tanításában szektás elemek is megfigyelhetők, amennyiben egy bizonyos szint elérése után már az üdvözlési lehetőség kizárólagos igényével lép fel. A magyar társadalom is korlátozóbb lenne velük, mint a Jehova Tanúival, mert akik ismerik őket, azok jóval nagyobb arányban tiltanak működésüket, mint akik engednék (Tomka 2000: 41).

Utóbbi példákából láthatjuk, hogy itt dialektikus folyamatokról van szó, nem stabil, fix kategóriákról. Éppen ezért ha vizsgálni akarunk egy vallási közösséget, akkor legalább három szinten kell tennünk. Mindenekelőtt az adott társadalmi kontextusban kell elemezni. A katolicizmus például az Egyesült Államokban 1840 körül szektás jellemzőket mutatott, de a II. vatikáni zsinat óta már denominációként van jelen. Az analízis második szintjén megkülönböztetünk lokális, országos és regionális egységeket. Egy vallási közösség egy bizonyos országban lehet szekta, de a régióban elfogadott egyházként működhet. Magyarországon ez inkább a vidék és a város, elsősorban a főváros közötti jelentős különbségben nyilvánul meg: az újabb vallási entitások tagjai ugyanis tipikusan urbánusak.<sup>16</sup> Végül időbeli változásaikban is vizsgálni kell a vallási közösségeket.

Hiba lenne azonban kritika nélkül elfogadni az első finomított kategorizálás szempontjait, mert sok mindent elfednének. Elfednék például a szervezeti differenciáltság, specializáció és komplexitás fokát, s főleg a társadalommal való szembenállás mértékét. Igaz ugyan, hogy az egyház szervezettebb, differenciáltabb és komplexebb, mint a szekták és a kultuszok. De az is igaz, hogy a Jehova Tanúi és a Szcientológia szintén nagyon szervezett, ugyanakkor negatív viszonyban áll bizonyos társadalmakkal. Ezért ebből a szempontból talán helyesebb a „*berendezkedett*” (*established*) szekta és kultusz elnevezés, mely olyan közösségekre utal, amelyek sikeresen, sajátos megkülönböztető jegyeik hosszabb távú fennmaradására rendezték be belső életüket és külső kapcsolataikat.

---

<sup>15</sup> Ebből a szempontból a katolikus tanítás meglehetősen sajátos. A II. vatikáni zsinat szerint – igaz, csak az ún. vágykeresztségen keresztül, de – másutt is lehet üdvözlőni. II. János Pál pápa *Dominus Iesus Christus* (Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvöztető voltáról) kezdetű enciklikája viszont egyetemesen az ökumenizmusban „új jégkorszak kezdetét jelentheti” (Vö. a *Mérleg* 2000/4-es számának ökumené rovatában közölt értékelésekkel).

<sup>16</sup> Török (2003a).

Elfednék továbbá a vallási közösség elitizmusának fokát. Azok, amelyek kizárólagos legitimációt követelnek maguknak, „lenézik” a többieket, de ez – az ábrából logikusan következően – nemcsak a szektákra érvényes. Az egyház a középkorban az üdvösség egyedüli letéteményeseként nemcsak lenézte, hanem megégette a nem hivatalos vallás képviselőit, például a boszorkánynak ítélt személyeket.

Végül homályban maradna az egyes vallási csoportok integráló vagy dezintegráló hatása, és főleg az, hogy egyazon közösség mindkettő is lehet. A Jézus Mozgalomról (*Jesus People* vagy *Movement*) például általában elmondható, hogy a befogadó társadalom értékeire – rendszeres munka, házasság, tekintélytiszteltet – nevelte a deviáns fiatalokat, de néhány csoportja szektaszerű berendezkedésével kivette őket a tágabb közösségből, elszakította a családjuktól, korábbi barátaiktól.

Az említett problémák miatt érdemes egy másik szempont, nevezetesen a vallási beállítottság, orientáció szerint is tipologizálni a vallási közösségeket. Eszerint meg kell különböztetni az egyházas, szektás, denominációs és kultikus beállítottságokat az egyháztól, a szektától, a denominációtól és a kultusztól mint szervezeti típusoktól, mert egyazon szervezeten belül többféle orientáció előfordulhat. A két meghatározó tényező a vallási beállítottság eldöntésében az, hogy

- a vallási szerep mennyire elválasztott, szegmentált a többi szereptől, vagy mennyire hatja át diffúz módon azokat. Egyszerűbben megfogalmazva: a vallási értékek és etikai rendszer mennyire meghatározók a mindennapi életben. A kereszténység keretén belül úgy is értelmezhetjük ezt, hogy csak a templomban vasárnap délelőtt 9 és 10 között vagyok-e vallásos, vagy ébrenléti állapotom minden pillanatát a vallás szabályozza.
- az egyén hogyan ítéli meg magát és másokat a vallásosság szempontjából: egy „tömegvallás” tagjának tartja-e magát vagy pedig „vallási virtuóznak”. A Max Weber (1963: 162-163) által leírt vallási virtuóz az a személy, aki a vallási tökéletesség (bárhogyan van meghatározva) felé törekszik és nincs megelégedve a tömegek „normális” szintű vallásosságával, mely csak az üdvösséghez szükséges „minimum”<sup>17</sup> teljesítésére törekszik.

Az így nyert kategóriákat a 4.2. táblázat szemlélteti.

---

<sup>17</sup> Példaként a Katolikus Egyház „ötparancsát” lehet hozni, ezen belül is azt, amely arra szólítja fel a hívőt, hogy évente egyszer győnjön és legalább a húsvéti időben áldozzon.

#### 4.2. táblázat: Csoportosítás a vallási beállítottság vagy orientáció szerint

hangsúly	szerep	
	diffúz	szegmentált
tömegvallásosság	egyházias	denominációs
vallási virtuozitás	szektás	kultikus

Eszerint a *szektás* orientációban a vallási szerepnek át kell hatnia minden más szerepet, ennek kell meghatároznia az élet minden területét. Ugyanakkor hajlamos a vallási túlzásokra, mert nagy hangsúlyt fektet a vallási „virtuozításra”, nem elégszik meg a közönséges vallásossággal. Szektás beállítottságúak lehetnek a csoport és a társadalom viszonya, illetve a csoport saját – kizárólagos – legitimációs képe alapján szektának minősülő entitások tagjai is. De orientáció szempontjából természetesen az egyes, egyébként nem szektának tartott entitásokon belül is lehetnek olyan egyének és csoportok, akik és amelyek szektás beállítottságúak. Így például ilyen irányultságúnak minősül minden szerzetesi életvitelt folytató közösség, akár keresztény, buddhista, hindu eredetű, akár valamelyik új vallási mozgalom elkötelezettebb része. Így például Magyarországon sem csak a katolikus szerzetesrendek tartoznak ide, hanem például a különféle buddhista entitások és a Krisna-tudatúak szerzetesei, a Jehova Tanúinál az úgynevezett Gileád-misszionáriusok, vagy a Szciantológia Egyház *Sea Org*<sup>18</sup> tagjai. Ám van azonban egy nagy különbség a keresztény egyházak szerzetesei<sup>19</sup> és a csoport és a társadalom viszonya, illetve a csoport legitimációs képe alapján szektának minősülő vallási entitások között. Míg a szekták azt *állítják*, hogy kizárólag csak náluk és az általuk képviselt életvitel alapján lehet elérni az üdvösséget, az üdvösség bizonyosságát vagy legmagasabb szintjét, addig a keresztény szerzetesrendek nem állítanak ilyesmit és csak az erre hivatást érzőknek *ajánlják* életvitelüket.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> A Sea Organization az 1960-as években alakult elkötelezett tagokból és az 1980-as években nemzetközi szinten gyakorlatilag az ő ellenőrzésük alá került az egyház (Christensen 2002).

<sup>19</sup> Bizonyos mértékig igaz ez olyan más vallási tradícióknál is, amelyek a szerzetesség valamilyen formájával rendelkeznek. De csak bizonyos mértékig. Míg a kereszténység a földi élet után ugyanazt az üdvösséget ígéri a szerzetesnek és a világi hívőnek, a reinkarnációban hívőknél a jelenlegi földi élet után más várhat a szerzetesre és a világban élőre. Igaz, itt sem biztosított, hogy a szerzetes csupán szerzetesi mivoltából kifolyólag jobb pozícióban lenne.

<sup>20</sup> Ismét előjön a Katolikus Egyháznak az üdvösség elnyerésével kapcsolatos sajátos álláspontja. Igaz ugyan, hogy állítja, az Egyház, illetve benne a tagság szükséges az üdvösséghez, de azt is mondja, hogy ez az úgynevezett vágykeresztséggel is elérhető. Vágykeresztségben pedig minden jószándékú ember részesülhet, ha szívében kifejezi, hogy vágyódik az igazságra, az erkölcsös életre. Így már „tagja” lesz a Katolikus Egyháznak. Ily módon élet vesztí az az ellenvetés is, hogy lényegében mégsincs különbség a (katolikus) szerzetesek és a szektatagok között, mert az előbbieket ugyan nem állítják, hogy csak a rendben lehet üdvözülni, de a Katolikus Egyház – melynek ők a szerzetesei – ezt vallja és tanítja. (A II. vatikáni zsinatnak az Egyházzal szülő dokumentuma a *Lumen Gentium*, melynek különösen a 13-17-es pontjai fontosak itt.)



A *denominációs* beállítottság viszont megelégszik az átlagos szintű vallásossággal, és elválasztja a vallási szerepet az élet többi szerepétől és területétől. Hasonló ez az önkéntes szervezetekbeli tagsághoz. Magyarországon ilyen beállítottságú a protestáns egyházak döntő többsége, de ide sorolandók az ortodox egyházak is.

Noha a *kultikus* orientáció elválasztja az élet többi területétől a vallási szerepet, ugyanakkor magasabb szintű vallásosságra törekvést követel tagjaitól. Ez a tökéletességre törekvés azonban kevésbé specifikus, inkább eklektikus. Ennek következtében kialakulhat a fragmentált vallás: egy spiritizista egyúttal az agykontroll híve lehet és aktív tagja például a metodista egyháznak is (McGuire 1997: 156). Magyarországon a különféle ősmagyar vallási entitások tagjairól tudjuk, hogy jelentős részük egyidejűleg tagja más egyházaknak is, elsősorban az ún. történelmi egyházaknak. A keveredésre az is lehetőséget ad, hogy a bejegyzett vallási entitások 10%-ánál nincs tagsági kritérium és mintegy kétharmaduknál lehetséges a kevert tagság, vagyis az egyidejű tagság több vallási közösségben.<sup>21</sup> Az ilyen beállítottság másik következménye, hogy nincs igazán tekintély, ami szintén hozzájárul ahhoz, hogy ne tudjuk megmondani, ki az „eretnek”, illetve ki a tag és ki nem.

Végül az *egyházias beállítottságban* a vallási szerep áthatja az élet minden területét, de megelégszik a tömegek vallásossági szintjével. Magyarországon az ún. történelmi egyházak szolgáltathatnának jó példát erre a kategóriára, de csak a magukat ezekhez tartozónak vallók mintegy 10-15, legfeljebb 20%-a. Ugyanis ennyien vallják vallásosnak magukat az adott egyház tanítása alapján.<sup>22</sup>

#### **4.2. Az új vallási mozgalmak tipológiája és ennek alkalmazhatósága Magyarországon**

Az erősen szabályzott vallási élet hirtelen felszabadulása a korlátozások alól nemcsak a már jelenlevő, de a magyarok által kevésbé ismert kisebb egyházak aktivizálódását eredményezte, hanem az addig kényszerűségből „összezárt” vagy „összeszetartott” vallási entitások osztódását is. Mindehhez járult még a külföldről nagy számban érkező legkülönbébb vallási szerveződések megjelenése. Tisztázni kell tehát, milyen entitásokról és milyen értelemben beszélhetünk új vallási mozgalmak kategória alatt. A továbbiakban Magyarországon e kategória elemzésekor csak azokat az entitásokat említjük példaként, amelyek intézményesen csak a második világháborút követően jelentek meg.

Az új vallási mozgalmak tipologizálásakor négyféle osztályozási rendszert kell megemlítenünk. Közülük az első a világhoz fűződő viszonyra, a második a tagok erkölcsi felelősségérzetére, a harmadik pedig az entitás testületiségének – korpo-

---

<sup>21</sup> Mind az ősmagyar vallások tagságával kapcsolatban, mind a kevert tagságról ld. Török (2003b). Ismeretes az is, hogy a különféle buddhista entitások tagjai járnak egymás összezejöveleteire, bár egyidejűleg – legalábbis aktívan – nem tagjai a történelmi egyházaknak.

<sup>22</sup> Vö. pl. Tomka 1997a.

rációjának – szintjére alapozódik. Beckford (1985) negyedikként tárgyalt rendszerre a tagok egymáshoz és külvilághoz fűződő viszonya alapján kategorizálta az új vallási entitásokat.

#### 4.2.1. Az új vallási mozgalmak csoportosítása a világhoz fűződő viszonyuk alapján

A világhoz való viszonyulásra alapozott csoportosításra példa Wallis (1984) tipológiája, mely világot elutasító (*world-rejecting*), világot helyeslő, elfogadó (*world-affirming*)<sup>23</sup> és világhoz alkalmazkodó (*world-accommodating*) kategóriákba sorolja az új vallási mozgalmakat. A világot elutasító mozgalmak ellenséges beállítottságúak a fennálló társadalmi renddel, melyet korruptnak, sátólól valónak tartanak. Az ilyen csoportok gyakran tekintélyvel alapuló közösségekben élnek, ahol az egyénnek teljességgel fel kell adnia korábbi énjét. Az ilyen entításokra Wallis által példaként felhozottak közül hazánkban is létezik az Egyesítő Egyház, a Children of God „jogutódja”, a Család és a Krisna-tudatúak közössége. Figyelembe kell azonban tartanunk, hogy a volt szocialista országokba ezek a mozgalmak már nem az eredeti formában kerültek be, más a társadalmi környezet és a velük szemben támasztott „elvárások”, mint ott, ahol megszülettek (Barker 1997).

A következő típusba tartozó, a világot elfogadó vagy helyeslő mozgalmak azt állítják magukról, hogy birtokában vannak annak a tudásnak, illetve azoknak az eszközöknek, amelyekkel az egyén megvalósíthatja önmagát, kiteljesítheti fizikai, lelki és erkölcsi képességeit anélkül, hogy el kellene szakadnia a világtól. A Magyarországon is jelenlevő, ebbe a típusba tartozó mozgalmak közül kétségkívül a Szcintológia Egyház rendelkezik a legnagyobb „klientúrával”,<sup>24</sup> de jelentős a Silva-féle agykontroll hatása is.

Az előző két típus Robbins (1988: 147) szerint megtestesíti a Malinowski által bemutatott vallás–mágia pólusokat. Ezek közé Wallis azonban még egy harmadikat helyezett, a világhoz alkalmazkodó mozgalmak típusát, melyekre az újpünkösdisták, illetve a karizmatikus megújulási mozgalmakat hozta fel példaként. Az ilyen entítások az egyén lelki életének a fejlődésére helyezik a fő hangsúlyt. A világot elfogadó és helyeslő entításokkal ellentétben a világhoz alkalmazkodók kevesebb figyelmet szentelnek a gnóziához kapcsolódó földi javaknak, s jóval többet a közösségben végzett imádságnak és rítusoknak. Ugyanakkor a világot elutasító csoportokkal ellentétben nem tekintik önmagukat a romlott világgal szembeállítva új,

<sup>23</sup> Úgy tűnik, Kamarás „világot erősítő mozgalmaknak” (é. n.: 196) fordítja ezt az elnevezést, ami félrevezető lehet, mert ezekben az entításokban nem a világ megerősítéséről, jobbításáról van szó. Ezt maga Kamarás is látja, hiszen megfigyelti ezeket a wilsoni manipulatív szektákkal, „amelyek klienseiket abban segítik ..., hogy jobban élhessenek a világban ... a célok a hedonizmus ... elsősorban know-how tudás, amelynek segítségével a hívő alkalmassá válik a világ manipulálására” (é. n.: 197). A „világot elfogadó” fordítás helyességéhez ld. Robbins (1988: főleg 147), aki a *world-accepting* kifejezést is szívesen használja a *world-affirming* csoportokra.

<sup>24</sup> A „klientúra” kifejezés helyességét egy későbbi csoportosítás is alátámasztja.

megtisztított közösségeknek. Magyarországon számtalan karizmatikus megújulási mozgalom és újpünkösdista entitás létezik, melyek közül a legprogresszívebbnek tartott a Hit Gyülekezete. A Hit Gyülekezetére kétségkívül jellemző a közösségben végzett imádság jelentősége, de ez a csoport nem veti el a világi javakat sem, hanem egyfajta jóléti evangéliumot hirdet.

#### 4.2.2. Az új vallási mozgalmak csoportosítása a tagok erkölcsi felelősségérzete alapján

A tagok erkölcsi felelősségérzetére alapozott tipológiák közül a két legjelentősebb az erkölcsi felelősségre vonhatóság előli menekülésre alapozott Bird-féle csoportosítás, illetve az Anthony és Robbins nevével fémjelzett, az erkölcsi bizonytalanságra adott válaszok alapján kialakított kategorizálás.<sup>25</sup>

##### 4.2.2.1. A Bird-féle tipológia

A Bird-féle háromrészes tipológia elméleti alapja az, hogy a pluralista világ viszonylagosságában az erkölcsi felelősségérzet elől különféle típusú új vallási mozgalmakban keresnek menedéket az emberek. Az első típus a *vakbuzgó, fanatikus rajongókat (devotee)* vonzza, akik alávetik magukat egy emberfeletti képességekkel, hatalommal és tudatossággal rendelkező, szentnek tartott mesternek vagy végső valóságnak. Ezekben a csoportokban azzal nyugtatják meg az erkölcsi felelősségérzettel küszködőket, hogy az egyén *valódi* énjéhez képest viszonylagossá teszik a gyermekkorban a szülőktől és a nevelőktől tanult és kapott erkölcsi értékeket. Bird példaként a Krisna-tudatúakat, a Divine Light Missiont, az új pünkösdistákat és a Meher Baba Mozgalmat említi, melyek közül Magyarországon csak a Krisna-tudatúak és az új pünkösdisták léteznek. A második a *tanítványok (disciples)* csoportja, akik a megvilágosodást keresik a legkülönbébb lelki, pszichikai vagy fizikai eszközökkel és gyakorlatokkal. A hazánkban jelenlevő különféle jóga és zen csoportok tagjai harmonikus egésznek képzelik el az életet, melyhez viszonyítva teljesen lényegtelenek a feltehetően önkényes, ránk erőszakolt erkölcsi előírások. Bird tipológiájában az ún. *tanoncok, inasok (apprentices)* alkotják a harmadik csoportot, akik valamilyen pszichikai, sámánista vagy terapeutikus eljárásra alapozott készséget igyekeznek elsajátítani, hogy felszabadítsák és természetesen felhasználják az önmagukban rejlő szent erőket. A Szcientológia, az agykontroll, a Transzcendentális Meditáció (TM) vagy az *est* jogutódjaként működő Forum azt tanítja tagjainak, hogy a legfontosabb a személyes autonómia érzésének elérése, melynek következtében senki más, csakis az egyén értékelheti és ítélni meg ön-

---

<sup>25</sup> Mind a Bird-féle, mind pedig az Anthony és Robbins nevével jelzett tipológiákról Robbins (1988) és Beckford (1985) műveiből merítettem az információt.

maga erkölcsiségét. Magyarországon a példaként említett új vallási mozgalmak közül csak az első kettő, a Szciantológia és az agykontroll működik.

#### 4.2.2.2. Az erkölcsi bizonytalanságra adott válaszok szerinti kategorizálás

Birddel szemben Anthony és Robbins nem az erkölcsi felelősség előli menekülést teszik meg rendszerük alapjának, hanem a pluralista és pragmatikus világban uralkodó erkölcsi viszonylagosságra adott különféle válaszokat csoportosítják. Ezek szerint megkülönböztetnek dualista és monista mozgalmakat. Előbbiek fenn tartják az erkölcsi abszolutizmust és a teocentrikus etikai kettősséget, ebből kifolyólag tiltakoznak az élet minden területén jelentkező engedékenységgel szemben. Fundamentalista beállítottságú csoportok, például a már említett Dunaföldvári szekta, tűnnek ideillő hazai példának. A monista mozgalmak ezzel szemben a világegyetem egységét hirdetik, melynek következtében szerintük sem az egyént nem lehet elválasztani az egésztől, sem azt állítani, hogy léteznének bármilyen etikai és erkölcsi normák.<sup>26</sup> A tipológia szerzői megjegyzik, hogy bár a monista felfogás vonzónak tűnhet a liberális beállítottságú, tehetősebb középosztály képzett tagjainak, a nyugati társadalmakban továbbra is a dualista felfogás az uralkodóbb a maga abszolút erkölcsi szabályaival. Ezt támasztják alá a hazai kutatások adatai is, melyek szerint a kisebb létszámú magyar vallási entitások meglehetősen konzervatívak erkölcsi tanításukban. Háromnegyed részük például nem tartja megengedettnek a házasság előtti szexuális kapcsolatot, s majdnem 90%-uk elítéli a házasságon kívüli nemi aktust. Ötből négy kisegyháznál tiltott a homoszexualitás (Török 2003b).

#### 4.2.3. A vallási entitások testületiségének mértéke szerinti csoportosítás

A harmadik osztályozási rendszer a vallási entitások *gazdasági-működési szintjén, testületiségén (corporateness)* alapul. A szerzők, Lofland és Richardson (1984)<sup>27</sup> annak szintjét értik a testületiség fokán, amelyen az emberek egy csoportja terjeszti az általuk közösen vallott értékeket és a rájuk épült közösségi életet, illetve részt vesznek benne. A testületiség vizsgálatakor a következő tényezők megletét vagy hiányát veszik figyelembe: (1) a közösség jövedelmének biztosítása, (2)

<sup>26</sup> A hazai vallási entitások elemzése szempontjából nem ad újat, de a teljesség kedvéért meg kell jegyezni, hogy Anthony és Robbins további négy alcsoportra bontja a monista mozgalmakat, úgymint technikai vagy karizmatikus, illetve egy- és kétszintes csoportokra. A technikai csoportokban a tagok különféle technikák gyakorlása és elsajátítása árán szerezhetik meg a kívánt szellemi beállítottságot. Ez a csoport Rokonsgot mutat a Bird-féle tipológia tanoncaival. A karizmatikus csoportokban viszont a lelki mesterek, vezetők utánzásával érhetik el a tagok a kívánt célt. Bármilyen furcsán hangzik, de ebbe az altipusba sorolták az ún. Manson-családnak nevezett, gyilkosságoktól sem visszariadó csoportot is. Az egyszintes monista rendszerek az egyszeri, de egész életre kiható megvilágosodást tanítják, míg a kétszintesek hosszútávú fejlődés útján érik el a tudatosság magasabb szintjét.

<sup>27</sup> Lofland és Richardson tipológiájához ld. még Richardson (1988) könyvét is.

a lakásviszonyok, (3) az élelemmel való ellátás és az étkezés lebonyolítása, (4) a család vagy más érzelmi közösség, (5) a kognitív beállítottság, vagyis a hitrendszer terjesztése, és végül (6) a szervezet tökéletességébe vetett hit. Ezek alapján öt fő típust különböztetnek meg (4.3. táblázat).

**4.3. táblázat:** *A vallási mozgalmak szervezetének alapvető formái Lofland és Richardson alapján (1984: 33)*

	klinika	kongregáció	közösség		alakulat	kolónia
			munka	otthon		
jövedelem biztosítása	-	-	+	-	+	+
lakás biztosítása	-	-	-	+	+	+
élelemmel való ellátás	-	-	-	+	+	+
család, érzelmek	-	-	-	+	+	+
hit terjesztése	-	+	+	+	+	+
szervezet tökéletessége	+	+	+	+	-	+

Az első a „rendelőintézet” vagy *klinika*, mely egy bizonyos kognitív beállítottság rendszeres terjesztésére összpontosít. Példaként a Transzcendentális Meditációt vagy az *est* utódjaként működő Forumot említik, de ide sorolhatnánk a hazánkban is létező Szciantológia Egyházat. A második típus a *kongregáció*, ahol már nemcsak a hitrendszer átadására, hanem a tagok közösségi életére is gondot fordítanak. A tagok materiális igényeinek kielégítésével azonban, például az étkezés vagy a szállás megszervezésével, továbbra sem törődik a kongregáció. A hazai vallási entitások jelentős része ezt a típust testesíti meg, bár meg kell jegyezni, hogy léteznek olyanok, amelyek a tagok többsége részére kongregációként funkcionálnak, miközben egy kisebb magnak a materiális igényeit is kielégítik.<sup>28</sup>

E kielégítés következő szintje a *közösség*, melynek két altípusa van, a munkás vagy jövedelem-termelők és az otthont biztosítók. A különbség a kettő között az, hogy míg az előbbi a materiális igények közül csak a pénzügyi célja meg, az utóbbi épp azt nem biztosítja tagjainak, de lakást, étkezést és az érzelmi szükségletek kielégítését már megadja. Az új vallási entitások megalakulásuk elején gyak-

<sup>28</sup> Vö. a szektás, kultikus, egyházas és denominációs beállítottság tárgyalásakor említett lehetőséggel, miszerint például az egyébként szektának nem tartott entitásokon belül is lehetnek olyan egyének, akiknél a szektás beállítottság – többek közt – kommunális életvitel formájában is megnyilvánulhat.

ran otthont biztosító közösségként próbálnak létezni. A tagok megtartják világi munkahelyüket, de szabadidejüket már a közösséggel, ennek otthonában töltik.

A testületiségnek a közösségnél egy fokkal magasabb szintjét Lofland és Richardson *alakulatnak* (*corps*) nevezte, mely már minden materiális és érzelmi igényt kielégít, vagyis nemcsak jövedelem-termelő lehetőséget biztosít a közösségnek, hanem lakást és ételt is. A Magyarországon is létező Egyesítő Egyház mozgékony adománygyűjtő csoportjait<sup>29</sup> említhetjük példaként, bár hazánkban az Egyesítő Egyház nem igazán alkalmazta ezt a módszert. Külföldön, elsősorban az Egyesült Államokban az ember könnyen belebotolhatott olyan „moonistákba”, akik valami apróságért – egy pohár üdítő, egy gyertya vagy néhány szál virág stb. – komolyabb adományt kértek. Hasonló a helyzet a testületiség legmagasabb fokát képviselő *telepek*, *kolóniák* esetében, bár van egy jelentős különbség. Míg az alakulatok tagjai nem tekintették helyzetüket kielégítőnek és megfelelőnek, de a magasabb cél érdekében ideiglenesen eltűrték, a kolóniák tagjai ideálisnak tartották. A magyarországi kolóniák közül a legismertebb a Krisna-tudatúak telepe Somogyvámos közelében, de ilyen formában élnek a Children of God utódjaként működő Család és a már többször említett Dunaföldvári szekta tagjai is.

#### 4.2.4. Tipológia a tagok egymáshoz és külvilághoz fűződő viszonya alapján

Az új vallási entitások csoportosítására James Beckford (1985) alkotta meg a legösszetettebb rendszert, aki kifejezetten az ilyen entitások által előidézett konfliktusok vizsgálata céljából hozta létre tipológiáját. Ennek sajátossága az, hogy nemcsak a vallási entitás más csoportokhoz, szervezetekhez, intézményekhez, valamint az adott társadalom értékeihez fűződő viszonyát, azaz külső kapcsolatait vizsgálja, hanem az entitás tagjainak egymással, illetve a nem tagokkal fennálló kapcsolatát is figyelembe veszi. Első pillantásra úgy is csoportosíthatnánk ezt, hogy Beckford az entitás belső és külső kapcsolatainak különböző formáit írja le, de mint látni fogjuk, a belső kapcsolatok nemcsak a tényleges tagság egymáshoz fűződő kapcsolatára szorítkoznak. Ezek szerint a belső kapcsolati típusoknak öt formája lehetséges, de közülük csak három vonatkozik a valódi tagságra. A tipológia az entitás tagjai közötti kapcsolat jellegén és erősségén alapul. Az első típust Beckford is a Bird-féle csoportosításból ismerős *vakbuzgó*, *fanatikus rajongó* (*devotee*) névre kereszteli. Az effajta csoportok tagjai kizárólag a csoportban, ennek tagjaival élnek, minimalizálják a másokkal fenntartott kapcsolataikat. Ez természetesen leszűkíti azok körét, akik potenciális házastársként, illetve később gyermekeik barátaiként szóba jöhetnek. A rajongók gyakorlatilag minden tekintetben alávetik életüket egy

---

<sup>29</sup> Mobile Fundraising Teams. Richardson és Lofland az alakulatra példaként még felhossa a hazánkban ismeretlen és Richardsonnál (1988: 4) is csak pszeudonim – Christ Communal Organization (CCO) – megjelölésű csoportot, melynek tagjai idénnyellegű mezőgazdasági munkát, például almaszedést vállaltak.

tekintéllyel rendelkező személynek vagy entitásnak. Példaként a hazánkban is működő Krisna-tudatúak, az Egyesítő Egyház vagy a Család jöhet szóba.

A belső kapcsolatok következő – Beckford sorrendjében harmadik, de a közérthetőség kedvéért előrevett – típusa a *kliens*, aki mintegy szerződéses alapon él az entitás ajánlotta oktatási, terápiás stb. lehetőségekkel, anélkül, hogy ez determináló hatással lenne az egyén személyes kapcsolataira. Ebben a típusban nem az egyén elkötelezettsége kérdőjeleződik meg, hanem arra utal, hogy anélkül is nagyon komolyan gyakorolhatja vallását, hogy társadalmi élete csak az entitás tagjaihoz kötődő kapcsolatra korlátozódna. Hazánkban is létező ilyen típusú entitás a Szciantológia Egyház. A belső kapcsolatok – eredeti sorrendben – második típusa a mester vagy *szakértő* (*adept*), akinek a kapcsolatai jelentős részét az entitás tagjai kötik le, de nem kizárólagosan. Más szóval, az ilyen tag az entitástól való függőségében valahol a rajongó és a kliens között helyezkedik el. Egyes kutatások azonban rámutatnak, hogy a kliens típusú tagsággal rendelkező csoportok sem nélkülözik szükségszerűen azokat az eszközöket, amelyekkel a vezetőség a rajongókhoz vagy a szakértőkhöz hasonló mérvű elkötelezettséget érnek el. Így például hazánkban is létezik a Szciantológia Egyházon belül a nagyon elkötelezett tagokból álló, már említett *Sea Org* szervezet. A különbségtételnek az ad mégis jelentőséget, hogy a Beckford által vizsgált konfliktusokban ezek az – esetek többségében csak árnyalatnyi – különbségek eltérő kimenetelt eredményeztek.

A belső kapcsolatok következő, valójában már nem valódi tagságot jelző típusa a pártfogó vagy *patrónus*, aki általában nincs jelen a vallási entitás szertartásain és összejövetelein, s nem is jogosult különféle, főleg vezetői pozíciók betöltésére. Ugyanakkor erkölcsi és anyagi támogatásával, különféle szolgálataival és tanácsaival segítheti az entitást. A patrónus felett természetesen nincs hatalma az entitásnak, a kettő kapcsolata inkább kölcsönös tiszteleten és megfelelésen alapul. A nyugati féltekén a Krisna-tudatúaknak van jelentős pártfogói hálózata, mely főleg a bevándorolt hindu lakosságból kerül ki. Ide sorolandók továbbá nemcsak a tagok szülei, rokonai, ökumenikus kapcsolatokat ápoló más vallások tisztségviselői, hanem az entitással a semlegességnél valamilyen téren szorosabb viszonyt tartó kutatók is. Hazánkban példa erre az Egyesítő Egyház egyik frontszervezete, a *Professzorok Világbéke Akadémiája*<sup>30</sup> (PWPA). A nem tényleges tagságú, de mégis a „belső kapcsolatokhoz” sorolandó – utolsó – típus az *aposztáták* csoportja, akiknek potenciális szerepét a texasi Wacóban lezajlott tragikus kimenetelű konfliktus

---

<sup>30</sup> A *Heti Világgazdaság* (2000. nov. 25. 108. o.) értesülése szerint a PWPA-nak a magyar származású Wigner Jenő atomtudós is tagja. Zahora Attila, az Egyesítő Egyház magyarországi sajtószóvivője azonban személyes kommunikáció útján azt nyilatkozta, hogy a magyar PWPA gyakorlatilag nem folytat semmilyen érdemi tevékenységet.

óta nem lehet említés nélkül hagyni és alábecsülni.<sup>31</sup>

A vallási entitások külső kapcsolatainak tipológiáját Beckford azokra a módozatokra alapozza, amelyekkel az új vallási mozgalmak a külvilág különféle intézményeihez és szervezeteihez viszonyulnak, s ahogyan adott esetben kapcsolatot tartanak velük. Ezek alapján megkülönbözteti a *menedékhely* (*refuge, retreat*) típusú közösségeket az új életre keltő feltámasztóktól, *revitalizálóktól* (*revitalization*) és a *mentesítőktől*, feloldóktól (*release*). A legelső típusra a gonosztól való menekülési szándékból adódó, világtól és kívüllálóktól való elzárkózottság a jellemző. Nem akarják jobbá tenni a világot, önmagukra sem akarják felhívni a figyelmet, nem igényelnek támogatást, szükségleteik kielégítésében megpróbálnak önellátók lenni. Nem számbeli gyarapodásban vagy gazdasági prosperitással mérik sikerességüket. Hazánkban a legmegfelelőbb példa a menedékhely típusú entitásra a már többször említett Dunaföldvári szekta, de mint Beckford megjegyzi (1985: 86-87), a hazánkban ugyancsak jelenlevő Krisna-tudatúaknak és a Család elődjének, a Children of God nevű csoportnak is voltak erre a típusra jellemző periódusai.

A menedékhely típusú csoportok akár észrevétlenül is működhetnének, ha gyakorlatukban nem váltogatnák a menedékhely és a revitalizáló jelleget. Ez utóbbi, szöges ellentétben a menedékhely-szerű csoportokkal, azon fáradozik, hogy saját hitrendszerén alapuló értékrendszere szerint átalakítsa és jobbá tegye a világot. Ez kényes egyensúlyozást jelent az entitásnak, mert nagyon meg kell fontolnia, mikor konfrontálódjon és mikor kössön kompromisszumot a befogadó társadalommal.<sup>32</sup> A már említett Krisna-tudatúak és a Család tagjain kívül hazánkban ilyen típusú entitásban dolgoznak az Egyesítő Egyház tagjai. Beckford szerint (1985: 87) e típus egyik megvalósulási formája a társadalmon belül létesített, a világi intézményekkel párhuzamosan, vallásos alapokon működő ugyanolyan intézmények hálózata, mint amelyet a szakirodalom a Hollandiában működő „két-oszlop” (*pillar*) néven ismertetett.<sup>33</sup> Természetesen Magyarországon a szocializmus korszakában ez gyakorlatilag elképzelhetetlen volt, és az 1990 óta eltelt idő sem volt elegendő ilyen „pillar” kialakítására.

Végül a mentesítő típusú entitások arra összpontosítanak, illetve azt tanítják tagjaiknak, hogyan mentesíthetik magukat időről időre, illetve egyszer s mindenkorra a világ káros hatásaitól, hogy azután megvalósíthassák és kiteljesíthessék teljes potenciáljukat. Elméletileg az ilyen típusú entitások okoznak legkevesebb konfliktust a külvilággal, mert tagjaiknak nem ellene, hanem annak jelenlegi formájában

<sup>31</sup> Vö. például a „Disgranted Apostates” alcímet viselő résszel Wright (1995: 83-86) könyvének 4. fejezetében. Természetesen az aposztaták kapcsolata a volt vallási entitásukkal nagyon változatos lehet, ami adott esetben akár az entitás változásához vezethet (Bromley 1998a). Szerencsére Magyarországon még nem volt olyan tragikus kimenetelű eset az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban, amelyben az aposztaták szerepet kaphattak volna.

<sup>32</sup> Beckford a fejlett demokráciákban működő különféle civil szervezetekhez hasonlítja a revitalizáló típusú entitásokat.

<sup>33</sup> Vö. Billiet and Dobbelaere (1986) és Hellemans (1988a, 1988b).



élve és dolgozva kínálnak beteljesülést. Csakhogy az ilyen mozgalmak, illetve tag-ságuk nagyon könnyen kooptálódhatnak, ami aztán a mozgalom módosulásához és sérüléséhez vezethet. Hazánkban jelenlevő példaként itt is a Szcientológia Egy-házat említhetjük. Maga Beckford is megjegyzi, hogy nincs teljesen tiszta entitás, mely csak az egyik vagy a másik típust testesítené meg. Más szóval, az egyes en-titások – elsősorban időbeli átalakulásuk és fejlődésük következtében – többféle tí-pusra is például szolgálhatnak.

### 4.3. Összegzés

A klasszikusnak nevezhető egyház–szekta tipológiából kiindulva először azt ele-meztem, hogy a Weber és Troeltsch nevével fémjelzett tipológia, illetve ezek kiegé-szítései és módosításai mennyiben és milyen mértékben alkalmazhatók a magyar vallási entitásokra. Ezt követően ugyanezt tettem az új vallási mozgalmakra kiala-kított négyféle tipologikus rendszerrel. Mint láttuk, ezek nem ideáltípusokra épül-tek, hanem csak egy-két jellemző tulajdonságra, s leginkább azokat az entitásokat említették, amelyek az 1960-70-es években a nyugati társadalmakkal konfrontá-lódtak. Ennek következtében az eltérő tulajdonságokra épülő tipológiákban gyak-ran ugyanazok az új vallási mozgalmak jelennek meg példaként. Nemzetközi elter-jedtségük folytán ugyanezek hazánkban is többször szerepelnek egy-egy típus megtestesítőjeként. A magyar helyzetet elemző kutatónak tehát többféle kategori-zálási rendszer is rendelkezésére áll, de megfelelő alkalmazásuk előfeltétele nem-csak a kutatási kérdéshez és problémához illő helyes kiválasztásuk, hanem a ma-gyar történelmi, politikai és kulturális környezet ismerete is elengedhetetlen.

## 5. fejezet

### *Itt a vége, ... hol a vége?*

A millenarista mozgalmak, avagy mi történik,  
ha nem következik be a világvége

Az előző fejezetben ismertetett különféle tipológiai rendszerek, mint láttuk, nagyon változatos szempontok szerint csoportosították a vallási entitásokat. Ezek a szempontok, bár csak áttételesen, de valamilyen formában természetesen mind az adott entitás doktrinális tanításában (is) gyökereznek.<sup>1</sup> A tipologizálásban azonban nem jött elő egy sajátos és adott esetben fontos következményekkel járó tanítás, a világvége várása, a millenarizmus.<sup>2</sup> Ez lesz a témája ennek a fejezetnek.

A millenarizmus tárgyalását mindenképpen fogalmi tisztázásokkal kell kezdenünk. Az itt említésre kerülő információk előrevetítik egy kultúrtörténeti áttekintés szükségességét is, mely a második pont témája lesz. Ezt követik a millenarizmus jelenségének szociológiai kutatásával kapcsolatos megfontolások. Végül az kerül górcső alá, hogy mi történik vagy pontosabban mi történhet egy millenarista csoportban, ha elmarad az általuk megjósolt világvége.

#### 5.1. Fogalmi tisztázások

A vallásos emberek sokféle formában megfogalmazták már elképzeléseiket az idők végezetéről, a történelem,<sup>3</sup> vagy éppen a világ végéről. Ezek az elképzelések, bár

---

<sup>1</sup> Ninien Smart (1997) a vallás egyes dimenzióját tárgyalva jól rámutat a hét dimenzió közötti dialektikus kapcsolatra. Ezek rövid összegzése a bevezetés közepén található (1997: 10-14). Hogy nem csak a doktrinális tanítás befolyásolhatja a többi dimenziót, arra elég csak azt megfontolnunk, mennyire döntő szerepe lehet a tapasztalati, élményi dimenzióknak is.

<sup>2</sup> A *Magyar nyelv értelmező szótára* (Arcanum DVD Könyvtár V.) főnévként csak a *millennium* vagy *millénium* szót említi, amelyek alatt „valamely nevezetes eseménynek v. kiváló személy születésének, ill. halálának ezredik évfordulója s ennek megünneplése” szerepel. Melléknévként a *millenáris* szó szerepel, mely a „millenniumra vonatkozó, vele kapcsolatos; ezredéves” jelentéssel bír. Ország László *Angol-Magyar Nagyszótára* (Akadémiai Kiadó Budapest 1976) szerint a „millenarian” angol szó melléknévként az „ezredéves” jelentés mellett vonatkozik még a millenniumra, azaz Krisztus eljövendő ezeréves uralmára; főnévként pedig jelzi a chiliaszta, millennista és millenarista szavakat. Ez utóbbiból képezem a „millenarizmus” szót, mely – mint a későbbiekben látni fogjuk – nemcsak a Krisztus eljövendő ezeréves uralmát valló és hirdető tanra, doktrínára vonatkozik, hanem az abba vetett hitre is, hogy a jelen megpróbáltatásai és zavargásai a jövőben megszűnnek, ezektől az emberiség megváltást kap, de ez a megváltás nem kapcsolódik szükségszerűen Krisztus második eljövételéhez. Szinonimái a millennizmus és chiliazmus, melyekről még a fogalmi tisztázás során több szó esik.

<sup>3</sup> A Fukuyama (1990) által elképzelt „történelem vége” természetesen nem tartozik ezek közé, mert ő a hidegháború végére reflektálva állapította meg, hogy a jövőt már csak gazdasági, műszaki és egészségügyi problémák fogják jellemezni. Fukuyama elképzeléséhez hasonló „történelem végéről” beszél

valamelyest változó formában, időről időre visszatérnek, így a vallásszociológia egyik „örökzöld” témájává váltak.<sup>4</sup> A továbbiakban a világvégét váró vallási entitásokra összefoglalóan a millenarista kifejezést használom, de tudatában kell lennünk annak, hogy a keresztény kultúrkörben is különféleképpen nevezték ezeket a csoportokat attól függően, mire helyezték a hangsúlyt nézeteikben. Így például beszélünk (1) *apokaliptikus csoportokról*, melyek a Biblia apokaliptikus írásaira, vagyis az ószövetségi Dániel könyvére, valamint az Újszövetségből a Jelenésekre, főként ennek 20. fejezetére fektették a hangsúlyt. Az (2) úgynevezett *adventista csoportok* kifejezetten Krisztus második eljövételét várják. Végül (3) a millenarista vagy millennista csoportok már nemcsak Krisztus második eljövételét, hanem a hozzá kapcsolódó földi paradicsomot, Krisztus ezeréves uralmát is várják a jelenlegi világrend elpusztulása után.

A *millenarizmus* és a *millennizmus* szinonim fogalmakként használhatók, de azért nem árt tisztában lenni a köztük levő különbséggel. A millenarizmus hit abban, hogy a jelen megpróbáltatásai és zavargásai a jövőben megszűnnek, ezektől az emberiség megváltást nyer, de ez a megváltás – a millennizmussal ellentétben – nem kapcsolódik szükségszerűen Krisztusnak a keresztény hitben vallott második eljövételéhez. A millennizmus néhány formáját kifejezetten adventizmusnak nevezik, mert itt Krisztus második eljövételén van a hangsúly, és nem vagy kevésbé foglalkozik Krisztus ezeréves uralmával. A millennizmuson belül Krisztus ezeréves uralma és a második eljövétel időbeli viszonya alapján megkülönböztetnek még *pre-millennista* és *poszt-millennista* csoportokat. Előbbiek úgy tartják, hogy Krisztus még az ezeréves földi boldogság előtt visszatér, szemben a poszt-millennistákkal, akik azt gondolják, hogy a messiás második eljövele csak azután történik meg, hogy a kiválasztottak – azaz a csoport tagjai – megvalósítják a milleniumot igehirdetésük által,<sup>5</sup> vagy ha úgy nem megy, akár tűzzel és vassal is. A szakirodalom esetenként használja még a *chiliaszta* vagy *chiliazmus* görög kifejezést is, mely szintén Krisztus ezeréves birodalmára utal.

Szűkebb értelemben azokat a zsidó, illetve keresztény közösségeket értették millenarista csoportokon, amelyek kb. Kr. e. 169 és Kr. u. 135 között éltek Palesztína területén. Tágabb értelemben viszont olyan jelenségekre is utalhatnak, mint pél-

---

Huntington (2002: 77-116) abban az értelemben, hogy eljött az az időszak, melyben a hosszú távú gazdasági és társadalmi folyamat létrehozhat egy egységes civilizációt. Huntington elképzelésének kritikájához ld. Ferguson (2006) tanulmányát, melyben rámutat, hogy a jövő küzdelmei nem a civilizációk közt, hanem azokon belül fognak lezajlani.

<sup>4</sup> A következőkben, ha másképp nem jelzem, nagymértékben St Clair (1992) munkájára alapozom a millenarista entitások tárgyalását.

<sup>5</sup> A világvégét váró egyes csoportok azonban nemcsak az igehirdetés eszközével élhetnek, olykor erőszakot is alkalmazhatnak, mint arról a későbbiekben, főként a 8. fejezetben még szó lesz.

dául a melanéziai kargó-kultuszra,<sup>6</sup> vagy a fundamentalista megújulási mozgalmakra, nem is beszélve olyan csoportokról – mint például a világot atomkatasztrófa által 1990-ben „halálra ítéltő” Church Universal and Triumphant –, amelyek hitrendszere keresztény, New Age és keleti elemek keverékéből áll. További példák is akadnak még a vég- és aranykor-váradalmakra. Az iszlám síta ága az eltűnt 12. imám, a Mahdi visszatérésében és eljövendő viláгурalmában reménykedik. A tibeti buddhizmus egyik apokaliptikus szövege (Kalacsakra-tantra) jövendölése szerint a monoteista vallások hadainak és a buddhista Samballa-harcosoknak a fantasztikus háborúját egy eljövendő világ-buddhokrácia követi. A hinduizmus vaisnava ága Visnu avatárjai (alászállásai) közül az utolsó, Kalki leszállását várja, aki a gonoszok elpusztításával ismét megteremti az istentudatú társadalmat – bár erre a szövegek szerint még több évezredet kell várni. A szintén hindu háttérű Maharishi Mahesh Yogi által vezetett Transzcendentális Meditáció szervezete viszont már évtizedekkel ezelőtt létrehozta a Megvilágosodás Korszakának spirituális – és világméretű – kormányát.<sup>7</sup>

A millennarizmus tehát a legkülönbébb civilizációkban fellelhető, ezért érdemes egy rövid kultúrtörténeti áttekintést tenni.

## 5.2. Kultúrtörténeti áttekintés és rövid jellemzés

Richard Abanes szerint az emberiség egyik időtlen szenvedélye a millennarizmus.<sup>8</sup> A babiloni Gilgames-eposz szerint, melynek akkád változata a Kr. e. második évezredben keletkezhetett, a Bibliából<sup>9</sup> is ismert vízözön már legalább egyszer elpusztította bolygónkat. Mindkét történetben megtalálható az igaz ember, aki bárkát épít, hogy megmentsen az áradattól önmagát és családját. Miként a Gilgamesben, az ószövetségi történetben kátrányt használnak a bárka szigetelésére és vízhatlaná tételére, és gondoskodnak az állatvilág fennmaradásáról. Hasonló elem továbbá a felderítésre kiküldött galamb és a hegytető, melyen a bárka a vízözön elmúltával fennakad.

Érdekes, hogy ugyanez a történet az említett elemekkel sok más kultúrában megtalálható: a suméreknel, perzsáknál, görögöknél, araboknál, íreknél, kínaiak-

---

<sup>6</sup> Kargó-kultusz az összefoglaló népszerű neve azoknak az elmúlt mintegy száz évben a melanéziai bennszülöttek közt keletkező millennarista mozgalmaknak, amelyek a helyi legendák szerinti aranykor hőseinek és más ősöknek a közeli visszatérését hirdetik. Az elképzelések szerint ezek a hősök és ősök mindenféle anyagi és lelki javakat, kincseket hoznának magukkal, és megteremtenék a bennszülöttek és fehérek közötti egyenlőséget. Az anyagi javak (kargó) fogadására leszállópályákat és raktárépületeket emeltek, sőt új rítusokat és erkölcsi reformokat hoztak a közelgő millennium méltó fogadására.

<sup>7</sup> A példák Szalai (2006) összefoglalójából származnak.

<sup>8</sup> Vö. Abanes (1998: 159). A szerző maga is tagja volt a The Way International nevű új vallási mozgalomnak. A továbbiakban, ha másképp nem jelzem, az ő művére alapozom a kultúrtörténeti áttekintést.

<sup>9</sup> Noé, pontosabban a vízözön története a Teremtés könyvének 6-8. fejezeteiben található.

nál, számos észak- és dél-amerikai indián törzsnél,<sup>10</sup> sőt még olyan hideg éghajlat alatt élőkénél is, mint például az eszkimók, a litvánok és a norvégek. A hindu kultúrkörben az indiai Satapatha Brahmanában bukkanunk hasonló elbeszélésre.

Az említett civilizációk többsége megemlíti egy jövőben bekövetkező végítéletet is. A sztoikusok szerint a világegyetem, vagyis a kozmosz ciklikus szakaszokból áll, mely időről időre megsemmisül a visszatérő tűztől, melyből tulajdonképpen származik. A perzsák szerint fokozódó földrengések, tűz, vízözön és járványok jelzik majd a jó és a rossz végső harcának közeledését. A teutonok és a vikingek pedig *ragna rök*-ről beszélnek, ami nem kevesebbet jelent, mint teljes égi háborút. Összességében tehát megállapíthatjuk, hogy már az antikvitásban nagyon elterjedtek voltak az ítéletnappal kapcsolatos elképzelések.

Ezek az elgondolások a későbbiekben sem tűntek el, de képtelenség lenne itt felsorolni az összes civilizáció minden egyes millenarista elképzelését. A további korszakokból és most már csak a keresztény kultúrkörből vett példákkal a millenista mozgalmak jellegzetességeit szemléltetem. A kép így is rendkívül színes lesz.

Ezek a csoportok meglehetősen változatosak szélsőségességükben, tanításukban és létszámukban. Találunk köztük például radikálisakat és erőszakosakat.<sup>11</sup> Ilyenek voltak az úgynevezett münsteriták – valójában anabaptisták<sup>12</sup> –, akik Münster városáról kapták nevüket. Melchior Hofman (c. 1495-c. 1543), hollandiai anabaptista azt tanította, hamarosan elérkezik a végítélet. Egyik tanítványa, Leideni János, valódi nevén Jan Beuckelson, és a németalföldi Jan Mathijs 1534-ben több menekülttel együtt a westphaliai Münsterben telepedett le, ahol hamarosan olyan vagyonszövetségen alapuló theokráciát alapították, amelyben jól megfér a poligámia is, és azt hirdették, hogy elérkezett Krisztus ezeréves uralma. Ez azonban nagyon rövid ideig tartott, mert 1535-ben a német fejedelmek közös hadserege elfoglalta a várost, a vezetőket megkínozták és kivégezték. Az a vasketrec, melyben elrettentésül közszemlére tették holttestüket, mindmáig a Szent Lambert templom gótikus tornyán függ.

Ugyancsak az erőszakos csoportokra példa a cseh husziták radikális ága, a táboriták közössége. Nevüket 1420-ban arról a Prágától délre alapított erődítményként is szolgáló telephelyükről kapták, amelyet a szentföldi Tábor hegyéről neveztek el. Liturgiájukban szakítottak a latinnal, helyette a cseh nyelvet használták. Az úgynevezett két szín alatti áldozást gyakorolták, azaz nemcsak a kenyeret, hanem a bort

---

<sup>10</sup> Észak-Amerikában a huronoknál, mandaloknál, sziúknál, a chickasaw és hopi indiánoknál, Dél-Amerikában pedig a mayáknál, guaraniknál, inkáknál és a tucscarora indiánoknál.

<sup>11</sup> A felsorolt példákhoz, ha másképp nem jelölöm, az *Encyclopedia Britannica* (1999 multimédia kiadás), az *Oxford Dictionary of World Religions* (szerk. J. Bowker, Oxford University Press, 1997), a *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices* (szerk. Melton, G. és Baumann, M. ABC- CLIO, 2002) szócikkei, valamint Singer (2003) könyvét tanulmányoztam.

<sup>12</sup> Az anabaptisták visszahozták azt az őskeresztény gyakorlatot, hogy csak a személyes hit megvallása után szolgáltatták ki a keresztséget. Magyar nyelven jó tájékoztatást kapunk róluk Szebeni (1998) könyvében.

is magukhoz vették. Így lett a Tábor-hegy környékén élők jelképe a kehely.<sup>13</sup> A keresztségen és az Eucharisztán kívül minden más szentséget elvetettek, papjaik pedig nőülhettek. Jan Zsiska, valamint a Szent Prokopnak és Kis Prokopnak nevezett vezetők fegyveres hadjáratot indítottak, melynek során sok katolikus templomot leromboltak. 1434-ben súlyos vereséget szenvedtek Lipánynál, de még tovább küzdöttek egészen 1452-ig, amikor erődítményük, a Tábor-hegy is elesett.

A szélsőséges millennista csoportok sajnos napjainkban is sok áldozatot szednek. A keresztény-szocialista nézeteket valló Jim Jones tiszteletes által vezetett Népek temploma csoport az 1950-es években köztisztletnek örvendett Indianapolisban. Előbb Californiába, majd 1977-ben Guyanába költözött követőivel együtt, ahol az őserdőben megalapították – a tiszteletes neve után – Jonestownt, az ígéret földjét, a földi paradicsomot. Csakhogy Jones egyre diktatórikusabbá vált, aminek híre visszajutott az Egyesült Államokba. A kongresszus egyik tagja, Leo Ryan és újságírók egy csoportja az ügy kivizsgálására indult. Jim Jones a sátán ügynökeit látta bennük, tüzet nyitott távozáskor felszálló repülőjükre, Ryan képviselő és a gépben levő összes személy meghalt. A megtorlástól tartó jonestowniak jelentős része cianiddal mérgezett almalevet ivott, akik erre nem voltak hajlandók, azokat lelőtték. Jones tiszteletes és 913 követője így lelte halálát 1978 novemberében. Ugyancsak mai példaként említhetnénk a tokiói metróállomáson tartózkodók ellen a Shoko Asahara vezette Aum Shinrikyo nevű új vallási mozgalom által 1995. március 20-án elkövetett ideggáz- (szarin-) támadást, melynek tizenkét halálos áldozata és mintegy ötezer súlyos sérültje volt. Vallási orientációjában ugyan nem keresztény, hanem buddhista és szinkretista, de ez a csoport is a tipikus ezeréves királyság építésén fáradozott, illetve fáradozik mindmáig, immár Aleph néven.

Ugyanakkor léteznek békés természetű millennisták. A XIX. századi shakerek nemcsak a békés temperamentumra, hanem a világvége-várás következetességére is jó példák. Már nevükben ez nyilvánul meg, mert hivatalosan a Krisztus Második Megjelenésében Hívók Egyesült Társaságának nevezik magukat. Alapítójuk, Ann Lee (1736-1784) 1758-ban tért meg a kvékerekhez, akik istenfélelemből eredő remegésükről kapták nevüket. Ann anya látomásban arról értesült, hogy ő Krisztus női hasonmása, feladata pedig az, hogy a körülötte kialakult kis csoportot elvezesse az Új Világba, ahol a millenniumra kell várniuk. A csoport tagjainak cölibátusban, azaz teljes szexuális önmegtartóztatásban kellett élniük, ennek ellenére 1840-re húsz központban mintegy hatezer fő tartozott hozzájuk. Mára azonban – legalábbis intézményesen – teljesen eltűntek; 1947-ben eladták New York-i

---

<sup>13</sup> Broadbent szerint a „kis város piacterén még ma is láthatók azoknak a kőasztaloknak a maradványai, amelyek körül ezrével gyülekeztek össze, hogy a kenyér és bor színe alatt úrvacsorát vegyenek” (é. n.: 127). A kehely mint szimbólum azért bírt különös jelentőséggel, mert a katolikus papság a táboritákkal ellentétben nem szolgáltatta ki a népnek az átváltoztatott bort – ami kehelyben volt.

anyatemplomukat, a Mount Lebanont, tagságukat pedig 1965-ben lezártak tekintették. Ennek ellenére Mainben mindmáig létezik egy kis közösségük.

Az előbbi példa jól szemléltette, hogy létszámuk milyen változatos – és természetesen változó – lehet. Az Egyesült Államok keleti partján élő milleriták, azaz William Miller követőinek száma az 1840-es években 50 000 felett volt, míg a középkori adamik csak csupán maroknyian voltak. Ez utóbbiak a bibliai Ádámról nevezték el magukat, vagyon- és asszonyközösséget hirdettek és nem viseltek ruhát. Jelenleg csak az Egyesült Államokban mintegy 40 millió ember véli úgy, hogy közel van a világvége.

A millennista csoportok tanításában két fő irányzatot különíthetünk el. Az első az úgynevezett tudományos-teológiai, melynek csúcspontján találjuk a XVII-XVIII. századi Isaac Newtont (1642-1727), Joseph Priestley-t (1733-1804) és Jonathan Edwards-t (1703-1758). Newton és Priestly inkább természettudományos kutatásai<sup>14</sup> eredményeként vált ismertté, míg Edwards inkább prédikációi által, bár benne szintén megvolt a természettudományos érdeklődés, miként Newton is aktív figyelemmel fordult a vallási kérdések felé. Priestley felszentelt lelkészként a politikai és vallási liberalizmus megtestesítője lett. Elvetette a hagyományos keresztény tanítás sok részletét, többek közt a háromság tanát és végül unitáriusként halt meg, de sosem vesztette el vallási áhítatát és érzékenységét. Millennista elképzeléseikről valószínűleg Edwards egyik műve a legárgulakodóbb,<sup>15</sup> melyben kifejti, hogy a Jelenések könyvében megírt végítéletet megelőző nagy megpróbáltatások nehezen már valószínűleg túl van az emberiség. Ezért az egyetemes egyház nagy reményekkel foghat hozzá a térítéshez, mert már közel van Krisztus ezeréves uralma.

A másik irányzat, ellentétben a tudományos-teológiaival, inkább rajongó, szenvedélyes volt, ami főleg a millerista és hetednapos adventista csoportokra volt jellemző. Mint a fogalmi tisztázás során említettem, az adventizmus általában azokra a keresztény csoportokra utal, amelyek erősen hangsúlyozzák azt az elképzelést, hogy Jézus Krisztus második eljövetele, az „advent” már nagyon közel van. Konkrétabb megfogalmazásban azonban azokra a csoportokra vonatkozik az „adventista” kifejezés, akik William Miller (1782-1849) baptista lelkésztől eredeztetik történetüket. Miller, mint fent jeleztem, az Egyesült Államok keleti partján élt. New York-i otthonában folytatott biblikus tanulmányai során az 1820-as években arra a következtetésre jutott, hogy Krisztus 1843-ban visszatér a Földre. 1831-től nyilvánosan hirdette ezt az elképzelését, és a negyvenes évekre már – mint korábban utaltam rá – jelentős számú követője volt. Csakhogy Krisztus nem jött el 1843-ban, sőt a korrigált dátummal, 1844-ben sem. Adventista körökben ezért úgy is nevezik 1844-et, mint a Nagy Csalódás Éve. Miller visszavonta elképzeléseit, köve-

---

<sup>14</sup> Newton leginkább az egyetemes gravitáció törvényének, Priestley pedig az oxigén felfedezésével írta be magát a természettudományok történetébe.

<sup>15</sup> 1747-ben jelent meg a *Humble Attempt to Promote Explicit Agreement and Visible Union of God's People in Extraordinary Prayer*, mely nagymértékben hozzájárult a missziós tevékenységhez.

tőik közül azonban többen új számításokkal és jóslatokkal álltak elő, mások pedig úgy vélték, hogy a dátum jó volt, csak más történt, de nem a Földön, hanem a mennyben. A legnagyobb csoport Ellen G. White (1827-1915) körül alakult ki, aki férjével, James White-tal együtt megalapította a Hetednapos Adventista Egyházat.<sup>16</sup> Később, de még ugyanabban az évszázadban Charles Taze Russel (1852-1916) szervezett közösséget a Bibliát a vezetése alatt tanulmányozó diákokból. Ebből alakult meg 1931-ben a ma Jehova Tanúiként ismert vallási entitás. Miller követőinek egy kisebb csoportjából alakult ki a hetednapos „Isten Egyháza”, mely 1933-ban „adott életet” az Isten Világméretű Egyházának (Worldwide Church of God). A XX. században mind a Tanúk, mind pedig a Hetednapos Adventisták világméretű szervezetté váltak, több mint kétszáz-kétszáz országban jelenlevő tagsággal. Az Isten Világméretű Egyházának hasonlóan progresszív jövőt jósoltak, de mivel az alapító halála utáni új vezetés teológiailag visszatért a protestáns egyházak közé, többszöri szakadáson ment át.<sup>17</sup>

Ez a rövid áttekintés nemcsak a millenarista mozgalmak történetében való jártasság elsajátítására szolgál, hanem ismerete akkor is fontos lesz, amikor azt elemezzük, hogy mi történik vagy történhet akkor, ha elmarad a megjósolt világvége. Előbb azonban vizsgáljuk meg, milyen más szempontok miatt érdemes és kell szociológiailag foglalkozni velük.

### 5.3. Szociológiai jelentőségük és kutatásuk

A millenarista csoportok többé-kevésbé állandó és jelentős mértékben meghatározó jellemzői voltak az angol és még inkább az amerikai társadalmi és vallási-kulturális életnek. Éppen ezért egyes tudósok az amerikai nemzeti önértelmezés egyik szegletkövének tartják a millenarizmust. Európában is léteztek ilyen mozgalmak, de – talán a Hitler által megálmodott ezeréves német Reich kivételével – sosem töltöttek be olyan jelentős szerepet, mint az amerikai és angliai világvége-váró vallási közösségek. Különösen az Egyesült Államok volt befogadója a közösségi és utópisztikus életmódot folytató vallási entitásoknak. A hutteriták és az amishok mindmáig fenntartják régi, mezőgazdasági termelésre alapozott vidéki életmódjukat. De nemcsak a periférián, hanem az úgynevezett „főáramban” élők is kifejlesztettek egyfajta millenarizmust. Woodrow Wilson, Franklin Roosevel, John Kennedy és Lyndon Johnson elnökké való beiktatásakor mondott beszédében mindegyiküknél megjelenik egy kifejezett – de természetesen szekularizált – millenarizmus,

---

<sup>16</sup> A Hetednapos Adventista Egyház kialakulásáról bővebben magyar nyelven ld. Erdélyi (1985), a kommunizmus alatti magyarországi történetükhöz pedig Rajki (2003).

<sup>17</sup> Így alakult ki belőle a United Church of God An International Association, valamint a Global Church of God, és még sok más kisebb vallási entitás.



amennyiben az „Új szabadság”, a „New Deal”<sup>18</sup>, a „New Frontier”<sup>19</sup> vagy a „Cso-  
dátatos társadalom” ígérétét és reményét ajánlották a lakosságnak.

Az esetleges nemzeti önértelmezésen túl miért és mit érdemes a szociológus-  
nak ezekben a csoportokban tanulmányoznia? Először is megvizsgálandó, hogy  
(1) mi lelkesíti, motiválja ezeket a csoportokat. Arra is figyelniük kell, (2) hogyan  
értelmezik a Biblia apokaliptikus írásait. Nagyon fontos kérdés továbbá, hogy (3)  
milyen körülmények vezettek e csoportok radikális, sőt olykor erőszakos viselkedé-  
séhez. Végül, de nem utolsósorban meg kell néznünk, hogy (4) mi történt velük,  
miután a megjövendölt világvége nem következett be?

A fenti kérdésekre nagyon eltérő válaszokat találunk az egyes csoportok tanul-  
mányozásakor. A millenarista mozgalmak, ha nem is menetrendszerű, de rend-  
szeres felbukkanása mindenesetre a millenarizmus hathatóságát – sőt egyesek  
szerint annak normalitását – bizonyítja. Más szóval, biztosak lehetünk abban, hogy  
a rosszul megjósolt világvége-dátumok ellenére újabb és újabb millenarista cso-  
portok fognak keletkezni. A szociológiai vizsgálódások előbb említett négy kérdés-  
körét – antropológusok javaslatára<sup>20</sup> – hét téma mentén érdemes vizsgálni. Ezek  
természetesen nem fedik le a vallási entitások minden jellemzőjét, de a szociológus-  
oknak is jó kiindulási és összehasonlítási alapul szolgálhatnak.

Az első téma maga az *apokaliptikus irodalom*.<sup>21</sup> Az apokaliptikus jelző hétköz-  
nap i értelme olyan, általában pesszimista világnézetre vagy vallási beállítottságra  
utal, amelyet rendszerint nem határoznak meg közelebbről. Helyesebb azonban  
zsidó-keresztény apokaliptikus irodalomról beszélni és azt vizsgálni, hogy különfé-  
le csoportok hogyan használták, illetve értelmezték ezeket az írásokat. Mint koráb-  
ban említettem, elsősorban Dániel könyve és az újszövetségi Jelenések könyve  
inspirálta a keresztény hátterű millenaristákat.

A második téma az az apokaliptikus irodalomból származó domináns elképze-  
lés, hogy a *jelenlegi világ hamarosan megszűnik, s helyette még itt a földön  
megvalósulnak a paradicsomi állapotok*. Ez a fennálló társadalmi rend – eseten-  
ként erőszakos – megdöntését igényelheti, aminek következtében a millenarista  
csoport tagjai majd különleges státuszba kerülnek az új világrendben. A Jelenések  
könyvére (20,4-6) utalva a korai keresztények abban reménykedtek, hogy Jézus

---

<sup>18</sup> A „New Deal” kifejezés a Roosevelt-féle új gazdasági politikára utalt. Magyarul meglehetősen nehéz visz-  
szaadni mindazt, amit a „deal” szócska jelenthet, ráadásul olyan hangzatos – földi paradicsomot ígérő –  
formában, ahogyan Roosevelt alkalmazta.

<sup>19</sup> A „New Frontier” szó szerint új határvidéket jelentene, de az amerikai történelmi kontextusban egyszerre  
jelenti a Vadnyugat kihívását és romantikáját is.

<sup>20</sup> St Clair (1992: 10) szerint ezek a témák, ha nem is részletesen és teljes mértékben, de mégis jó alapul  
szolgálhatnak a millenarista csoportok leírására és jellemzésére.

<sup>21</sup> Az apokaliptikus és a millenarista elképzelések között csak részleges átfedés, megegyezés van. Ezért fon-  
tos, hogy megkülönböztessük a millenarista mozgalmak antropológiai és/vagy szociológiai leírását a zsi-  
dó-keresztény apokaliptikus irodalom tudományos vizsgálatától.

még az ő életükben visszatér a földre és megalapítja királyságát. Ők olyan átmeneti állapotnak tekintették a millenniumot, amely megelőzi a végső ítéletet és a világvégét. A IV. század utáni teológusok szerint a millenniumi időszak már az egyház korszakának része, melynek végén Krisztus visszatér, de amelyet már nem korlátoztak ezer évre.

A következő kérdéskör a *messiás várásával* foglalkozik. Fontos megjegyeznünk, hogy nem minden millennarista csoport messiásváró. A zsidó elképzelés szerint a messiásnak harcosként kell eljőnnie, de a korai keresztények felfogásában őt már a kereszthalált halt Krisztus személyesítette meg, aki majd második eljöveteleivel fogja létrehozni az új világrendet. Maga a keresztény kifejezés a héber *masiah* görög megfelelőjéből, a *chriztosz* szóból származik.

A negyedik téma arra utal, hogy az ilyen vallási közösségek általában *ellenzéki*-ek, azaz kritikusan szemlélik a többség kultúráját és életmódját. A millennarista csoport ideológiájának tanulmányozása nagymértékben segíthet abban, hogy megkülönböztessük a lényegében vallási közösségeket a politikai, fanatikus, terrorista vagy nacionalista csoportosulásoktól.

A következő – nagyon fontos és figyelmet felkeltő – téma, pontosabban jelenség az *érzelmi energiák hihetetlen mértékű felszabadulása*, ami adott esetben elképzelhetetlen magabiztosságot adhat a közösség tagjainak. A vallási rajongás jellemezte a shakereket, egyes korai adventistákat, illetve néhány mai karizmatikus csoport istentiszteleteit. A görögök az istentől megszállott, az isten által betöltött embert az *entheos* vagy *enthousiasei* szavakkal jellemezték, s tőlük átvéve mi is használjuk – természetesen idegen szóként – az entuziazmust elragadtatás és lelkesedés jelentésben.<sup>22</sup> Szerintük az ilyen extázisban levő embert elhagyja a józan esze és nem törődik a normákkal. Talán a leghasonlóbb értelmű nem biblikus eredetű kifejezés a *mánia*, melyet prófétikus örültségnek, őrzöngésnek tartanak. Euripidész *Bakchánsnők* c. drámájában (1984) bemutatja, hogy Dionüszosz női követői, talán az újbor hatása alatt, a fesztivál alkalmával olyan eszeveszett és erőszakos örületbe esnek, hogy darabokra tépik Théba királyát, Pentheuszt. Az elkövetők közt volt az áldozat anyja is, Agaué. A hírnök így számol be minderről:

Habzó ajakkal, körbeforgó vad, meredt szemekkel anyja, megbomolva teljesen, Bakhosszal telt meg; hasztalan szólt gyermeke. De balkarját két kézzel megragadta most, és oldalának vetve lábát, tépte ki vállból, pedig hát biztos nem volt ily erős: az isten tette izmos-könnyűvé kezét. Ínó végezte ezt be: a másik oldalon szaggatva húsát. Autonoé követte, majd egész csapatjuk: kélt goromba nagy zsvaj. Ő, míg csak volt még benne lélek, jajgatott. Azok visongtak. Egy a karját vitte el, másik lábát sarustól. Hústól meztelenült bordája mind. S a nők friss vértől lepve, mint labdát dobálták Pentheusz húscsaját. ... De én e nagy csapás helyéről elmegyek, mielőtt

---

<sup>22</sup> Vö. *Idegen szavak és kifejezések szótára* (szerk. Bakos Ferenc, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1986).

e házba még Agaué visszatér. A józan élet és az istentisztelet legszebb, amit kapnak halandó emberek – én így hiszem –, s csupán az bölcs, ki él vele. (1984: 875)

St Clair (1992: 13) szerint valószínűleg nemcsak a saját fantáziája vezette Euripidészt ebben a jelenetben, mert a korabeli hatóságok a nők szélsőséges viselkedése miatt megpróbálták betiltani a bacchanáliák bizonyos megnyilvánulásait.

A zsidók is ismerték az extatikus megszállottság élményét,<sup>23</sup> de ennek a görögökkel ellentétben nem tulajdonítottak akkora jelentőséget, sőt esetenként megvetették (1 Sámuel 10,5-16). Inkább az isteni ihletettségnek nem extázissal, hanem rendszerint racionális üzenettel, ritkábban látomással járó élményét tekintették normatívnak. A korai keresztények írásaiban is fellelünk valamelyest hasonló jelenségekre utaló szövegeket. Szent Pál pedig meglehetősen gyanakvással tekintett a korinthusi hívek bizonyos gyakorlataira, különösen a nyelveken szólásra (1 Kor 12,1-14,40), ami helyett inkább a tanító jellegű prófétálást ajánlotta (1 Kor 14,3-19,31).

Mindettől függetlenül egyes millenarista csoportok gyakorlatában ott találjuk az extázis legkülönbözőbb formáit, beleértve az önkontroll elvesztését, ami őrjöngést, sőt csoportos hisztériát válthat ki. Az intenzív érzések megnyilvánulási formája lehet a nyelveken szólás vagy az erőszakos, rázkódó, rángatózó táncolás. Korunkban az ún. torontói áldás<sup>24</sup> néven megismert jelenség adja erre az egyik legjobb példát, amit bizonyos mértékig a magyar Hit Gyülekezete is gyakorolt.<sup>25</sup> Ter-

---

<sup>23</sup> Ennek egyik jele az, amikor a zsidók zúgolódnak az Egyiptomból való menekülés közben, mire Mózes kiválaszt hetven férfit Izrael vénei közül. „Ekkor leszállt az Úr a felhőben, szólt hozzá és elvett abból a lélekből, amely Mózesen volt, s odaadta a hetven férfinak. Ezek, amikor megnyugodott rajtuk a Lélek, akkor prófétálni kezdtek, máskor azonban nem” (Számok 11,25). Hasonlóképp, amikor Sámuel felkeni Sault, ezt mondja neki: „Aztán eljutsz az Isten halmához, ahol a filiszteusok előőrse van. Amikor ott bemegy a városba, egy sereg prófétával fogsz találkozni, akik éppen a magaslatról jönnek le; előttük hárfa, dob, fuvola és lant lesz, ők maguk pedig prófétálni fognak. Ekkor téged is megszáll az Úr lelke és prófétálni fogsz velük, s más emberré változol” (1 Sámuel 10,5-6). A biblikus idézeteket a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat Neovulgata alapján kiadott *Ó- és Újszövetségi Szentírásból* (2003) veszem.

<sup>24</sup> A torontói áldás ismertetéséhez és taglalásához ld. Chevreu (1995) és Hunt (1995) műveit.

<sup>25</sup> Szalai András teológus szóbeli megjegyzése szerint a torontói áldás és a Hit Gyülekezete rossz példa ide. Az 1995-ben végzett félstruktúrásszerű lekérdezésem során a Hit Gyülekezetét képviselő vezetők nem tiltakoztak a torontói áldás néven ismert jelenségekkel való azonosítás ellen (vö. Török [2000]). Ugyanakkor jelezték, hogy nem a torontói Vineyard közösségtől vették át az ottani megnyilvánulásokat, hanem a Szent Szellem közvetlenül indította őket ezek végzésére. Szalai szerint ha nem is a hisztériára, de a felfokozott várakozásra és a szellemi megnyilvánulások iránti nagy fogékonyságra jó példa a karizmatikus mozgalmon átsöprő legújabb ébredés-teológia. Ez a lényegében posztmillennista prófétai irányzat szuper-apolok megjelenésétől és csodajelek sokaságától várja az utolsó idők nagy, végső lelki ébredését, mely végül a millenniumba torkollik (vö. Joyner [é. n.]).

mészetesen maga a tánc is gerjeszthet vallásos elragadtatást.<sup>26</sup> A vallásos érzület ellenkező előjelű megnyilvánulása lehet az önfegyelmzés, a szabályokhoz való merev ragaszkodás, az aszketikus életmód.

Egyes csoportok tagjai változatos elképzelésekkel állhatnak elő a millennium eljövételében játszott szerepüket illetően. Egyesek passzívan várják a természetfeletti erők által előidézett világvégét, mások úgy vélik, hogy hozzájárulhatnak a millennium bekövetkeztéhez, bár tevékenységeik nagyon széles skálán mozoghatnak a csupán szimbolikus jelentőségű cselekedetektől és a megszentelődés fokozott elvárásától egészen a lázadásig és a felkelésig.<sup>27</sup> Sajátos példát szolgáltat a karizmatikus csoportok azon elképzelése, mely szerint a világvége előtt a Szentlélek vagy a Szent Szellem bőségesen kiárad. Ezt azonban kérni, sőt bizonyos értelemben „kényszeríteni” lehet, s ily módon „siettethető” a világvégét jelentő ezeréves uralom beköszöntése.

Az érzelmi energiák felszabadulásához és a legkülönbébb vallási tevékenységekhez kapcsolódik a hatodik jellemző, egyes csoportok, illetve vezetőik *anti-nomista beállítottsága*, vagyis az, hogy *tagjaik felül állnak minden korábbi magatartási normán, tabun és viselkedési szabályon*. Ez néha olyan méreteket ölthet, hogy megkérdőjelezi bizonyos társadalmilag elfogadott intézmények létjogosultságát, például a házasságét vagy a magántulajdonét. A középkori adomiták például, mint erről már szó volt, szexuális szabadosságukon kívül még azzal is megbotránkoztatták kortársaikat, hogy mezítelenül jártak-keltek és mindezt az édeni állapotok szabadságával magyarázták.<sup>28</sup> Az ilyen és ehhez hasonló magatartás természetesen a veszély érzetével tölti el a többi embert, ezért a hatóságok veszélyesnek, heretikusnak vagy egyszerűen – de hathatós következményekkel – örültnek nyilvánítják őket.

Az utolsó, hetedik jellemző pedig arra utal, hogy bizonyos esetekben a csoport vezetője lázadásra indíthatja követőit a fennálló uralkodó rend, illetve képviselői ellen. Szilárd meggyőződésük és elköteleződésük alapján jókra (mi) és gonoszakra (ők) osztják a világot. Elképzelésük szerint Isten természetesen az ő oldalukon áll, amiből logikusan következik, hogy ellenségeik (az „ők”) Isten ellenségei;

---

<sup>26</sup> Vö. a *The Oxford Dictionary of World Religions* (szerk. Bowker, John Oxford University Press, 1997) tánc címszavával, mely szerint annak ritmusa, minden más külső stimulust kizárva, olyan agyi reakciókat vált ki, amelyek extázist és transzbeli állapotot eredményeznek. Különösen jelentős az ilyen tánc a sámánoknál, a derviseknél és az úgynevezett hasszidik táncosoknál.

<sup>27</sup> Szimbolikus cselekedet lehet a Krisztus eljöveteleért való imádkozás. A megszentelődés fokozott elvárására szolgáltatnak példát a hetednapos adventisták. Lázadásokról és felkelésekről például a husziták kapcsán olvashattunk a kultúrtörténeti áttekintésben.

<sup>28</sup> Az egyes új vallási mozgalmakban gyakorolt szexualitással, illetve a családi élettel kapcsolatos további szokatlan gyakorlatokról olvashatunk még a 7. és a 8. fejezetben.

így viszonylag könnyű a fennálló rend elleni harcra indítani a követőket. Vad és erőszakos megnyilvánulások különösen ott jelentkezhetnek, ahol a vallási elképzelések és a politikai tervek egymásra találva összefonódnak. Az is elősegítheti véres konfliktusok kirobbanását, ha a közrend fenntartásáért felelős hatóságok megpróbálják szabályozni vagy adott esetben elfojtani az ésszerűtlennek és erkölcstelennek ítélt viselkedést. A középkorban a már említett táboritákkal támadt fegyveres konfliktus vagy a Münsterben bekövetkezett felkelés, korunkban pedig David Koresh csoportjának a Texas állambeli Waco-ban bekövetkezett tragédiája szolgált erre példát.

Egyes millenarista csoportok vezetői tehát olyan szélsőséges és drámai érzelmeket kelthetnek tagjaikban, hogy a kívülállók és főleg a csoport ellenzői már patológiásnak, sőt egyenesen őrültségnek tartják ezeket, s emiatt akár fegyveres konfliktus is kirobbanhat. Éppen ezért nagyon fontos, hogy megértsük és ismerjük a mégoly tébolyultnak tűnő jelenségek és elképzelések mögött meghúzódó hitrendszert és az erre épülő csoportszerkezetet és dinamikát.

Először is, az ilyen csoportokban a *vezető általában, bár nem kizárólag, karizmatikus képességekkel rendelkező energikus egyéniség*. Természetesen nem csak egy személy töltheti be a vezetői szerepet; a prófétát vagy látomásokat kapó személyt segítheti valaki más, aki jártasabb a gyakorlati és szervezési munkákban. A csoport vezetője – Shoko Asahara gurut, az önmagát istennek tekintő David Koresh-t, valamint az Egyesítő Egyház Moon tiszteletesét kivéve<sup>29</sup> – nem azonos a várt messiással, ő csak előkészíti a messiás útját. A vezető személyisége annyira meghatározó lehet, hogy halála után a csoport a legtöbb esetben megszűnik.

Második sajátosság, hogy a csoport peremhelyzetéből adódóan *olyan személyek (is) jelentős szerephez juthatnak, akik egyébként a társadalom által el nem ismertek éltek*. Különösen igaz volt ez a nőkre nézve, akik először mint prófétanők szerepeltek különféle mozgalmakban, de a XVII. századtól már vezető pozícióban is fel-feltűnnek.

Az effajta csoportok következő jellemzője lehet a szektás kizárólagosságú, stabil felépítettség, de *tipikusabb az amorfitás*. Ez abban nyilvánul meg, hogy a vezető vagy a vezetőségi mag körül az elkötelezett hívek mellett még kevésbé aktív, a csoporttal csak kisebb szolidaritást vállaló további tagok is vannak. A világvége, illetve a velejáró gyors üdvözülési lehetőség azonban őket is egységbe kovácsolhatja, vagyis nagymértékben növelheti a csoport kohézióját, legalábbis ideig-óráig.

A negyedik sajátosság az a *krízis*, amely akkor következik be, ha a pontos dátummal és időponttal megjövendölt világvége nem következik be. A csoport emiatt széteshet, de arra is bőven akad példa, hogy még összetartóbb lesz és nagymértékű térítő tevékenységbe kezdhet. Ezt a későbbiekben még bővebben kifejtem.

<sup>29</sup> Vö. Bowker (1997), Lifton (1999), Stuart (1995), valamint Family Federation for World Peace and Unification (FFWPU 2003).

Végül – a tipológiával foglalkozó fejezetben ismertetett szociológiai megfontolásokat figyelembe véve – a világvégét váró csoportok közül egyesek inkább *szekták*, míg mások inkább *kultuszok*, bár mindegyiket áthatja a millenarista ideológia. Ezért használja néhány szerző – nem éppen helyesen – összefoglalóan rájuk a „mozgalom” vagy „csoport” kifejezést.

A világvégét váró vallási entitások szervezeti felépítettségének kutatása felszínre hozza azt a nehézséget, amely a történelmi visszatekintés sajátja: sok csoportról csak hiányos ismeretünk van. Esetükben fennáll az a veszély, hogy önkényesen húzunk rájuk valamilyen szervezeti struktúrát vagy elméleti elképzelést. Azok a próbálkozások, amelyek a múltbeli történések magyarázatára irányulnak, egyúttal arra törekednek, hogy valamilyen kapcsolatot létesítsenek a jelennel. Itt pedig két fontos kérdés kerül előtérbe: (1) miért alakulnak ilyen csoportok, illetve – ehhez kapcsolódva – (2) kik csatlakoznak hozzájuk.

Az első kérdést elemezve a kutatók rámutattak azokra a *történelmileg átmene-ti koroknak* számító periódusokra és a hozzájuk kapcsolódó *társadalmi krízisekre*, amelyek melegágyul szolgálhattak a millenarista csoportok számára. Ilyen volt a jeruzsálemi templom lerombolását megelőző időszak Palesztínában, vagy a középkor kulturális homogeneitásának felbomlásával járó bizonytalanság. A millenarista csoportok tehát gyakran viszonylagos deprivációban<sup>30</sup> vagy társadalmi szervezetlenségben, dezorganizációban gyökereznek. Különösen alkalmas effajta vallási entitások keletkezésére az olyan időszak, amikor kumulatíván hatnak az életminőség romlását előidéző tényezők és nincs remény a javulásra. Hirtelen krízisek és csapások, például pestisjárvány vagy éhínség, még inkább elősegítik a világvége-várást. Ezenkívül akkor is nagyobb az esélye egy ilyen vallási elképzelés kialakulásának, ha különböző szintű és eltérő értékrendszerű kultúrák találkoznak egymással, és ebből kifolyólag gyors társadalmi változások indulnak be, illetve játszódnak le. Összegezve tehát az ilyen vallási entitások keletkezésére szolgáló magyarázatokat, végül két modellel állunk szemben. Az egyik marxista beállítottságú, mely szerint a millenarista megmozdulások a gazdaságilag és politikailag elnyomottak kísérlete a fennálló rend megbuktatására. A másik modell pedig a társadalmi és kulturális berendezkedés felbomlásából fakadó anómiából, az értelmezési rendszer válságából, illetve az erre reagáló próbálkozásokból eredezteti e vallási entitások létrejöttét.

Arra nézve, hogy kik csatlakoznak a millenarista mozgalmakhoz, azt mondhatjuk, hogy általában, de nem kizárólag, a társadalmilag és gazdaságilag alacsonyabb státuszban élők, mert nekik nincs vesztenivalójuk. Hangsúlyozni kell azonban, hogy nemcsak a szegények és elnyomottak, a magukat kitaszítottak vélők lépnek be effajta közösségbe. A Church Universal and Triumphant nevű csoport esetében csak a gazdagok, vagy legalábbis a középosztálybeliek engedhették meg

<sup>30</sup> Vö. a megtéréssel foglalkozó fejezet 3.2.1. pontjával, ahol bemutattam a viszonylagos nélkülözés elméletét.

maguknak a csatlakozást, mert ehhez teherautókat és más drága felszereléseket kellett vásárolniuk. Sajnos a történelemből ránk maradt források alapján nem tudjuk igazolni vagy megcáfolni a tagság társadalmi-gazdasági státuszára vonatkozó elméleteinket, mert az esetek többségében nem tartalmaztak erre utaló adatokat, illetve ha voltak is ilyen feljegyzések, a csoportokat heretikusnak és veszélyesnek ítéelő hatóságok könyörtelenül megsemmisítették őket.

Függetlenül attól, hogy a tagok a gazdagok vagy a szegények közül kerülnek ki, a csoport elkötelezettsége és meggyőződése olyan komoly méreteket ölthet, hogy még a pontos dátummal megjövendölt világvége elmaradása sem ingatja meg őket. Sőt hitük jeleként erőteljes térítő tevékenységbe kezdhetnek. Ennyire ellentmondásos jelenségnek mindenképpen a szociológiai kutatás tárgyát kell képeznie, ezért most vizsgáljuk meg részletesebben.

#### 5.4. Mi történik valójában, ha a prófécia nem teljesül?

A be nem teljesült próféciaikat követő erős missziós tevékenységnek Festinger és társai (1956) öt feltételét sorolják fel. Mindenekelőtt a csoportnak olyan erős meggyőződéssel kell vallania a hitrendszerét, hogy a tagok cselekedeteiben is megnyilvánuljon. Másodsor, legalább e cselekedetek egy részének olyannak kell lennie, hogy nehéz legyen őket meg nem történné tenni. A következő feltétel az, hogy a hitrendszer egyes elemeinek megfelelően specifikusnak és a fizikai világgal kapcsolatosnak kell lennie ahhoz, hogy egyértelműen bizonyítottnak vagy elvetettnek lehessen nyilvánítani. Negyedsor, elengedhetetlen, hogy a hitrendszer egyik elemével a világ tagadhatatlanul ellentmondásba, disszonanciába kerüljön.

Az első két feltétel természeténél fogva azt szavatolja, hogy ellenállóvá tegye a hitet a változással szemben. A harmadik és a negyedik, éppen ellenkezőleg, olyan tényezőkre utal, amelyek komoly nyomást gyakorolnak a hitrendszer megváltoztatására, esetleges feladására. Éppen ezért szükség van még egy ötödik feltételre is ahhoz, hogy a térítő tevékenység bekövetkezzen: ez pedig a közösségi támogatás. Nagyon kicsi ugyanis annak az esélye, hogy valaki az általa vallott és várt esemény egyértelmű elmaradása után egyedül, támogató társak – azaz megfelelő plauzibilitási struktúra<sup>31</sup> – hiányában kitartson meggyőződésében, mi több, mások megtérítésére adja a fejét.

De miért kezdenek térítő tevékenységbe azok, akik a világvégét vagy más specifikus jelenséget vártak – eredménytelenül? Erre Festinger (1957) a kognitív disszonanciának elnevezett elméletével ad magyarázatot. A kognitív disszonancia olyan „motivációs feszültségre”<sup>32</sup> utal, amely „az ismereti, tudati elemek egymással ellentmondásban levő kapcsolatából ered”.<sup>33</sup> Egy határozott dátummal megjósolt, de

---

<sup>31</sup> A plauzibilitási struktúra tárgyalásához, mint a megtérést tárgyaló fejezetben jeleztem, ld. Berger (1969: 3-51; 1990: 31-53), McGuire (1997: 36-37).

<sup>32</sup> Ez Wicklund és Brehm kifejezése (1976: 2).

<sup>33</sup> Festinger és társai (1957: 3), a jelen szerző fordításában.

beteljesületlen világvége egyértelműen ilyen feszültséget, disszonanciát és kellemetlenséget eredményez a hívóban, aki megpróbálja ezt valamilyen módon csökkenteni. Ennek érdekében három dolgot tehet: vagy megváltoztatja elképzeléseit és hitrendszerét, vagy igyekszik olyan ismeretek és információk birtokába jutni, amelyek növelik a kognitív konszonanciát, illetve megpróbálhatja csökkenteni azoknak az elemeknek a súlyát és fontosságát, amelyek előidézték a disszonanciát. A második és a harmadik lehetőség annak megteremtésére, illetve fenntartására utal, amit a vallás- és ismeretszociológia plauzibilitási struktúrájának vagy hihetőségi alapnak nevez. A világvégét hiába váró hívók csoportja azért kezdhet vagy folytathat megújult erővel térítő tevékenységet, hogy elűzze a kognitív disszonanciából fakadó kellemetlen érzését azáltal, hogy minél több embert meggyőz hitrendszerének igazáról. *„Ha egyre több embert győzünk meg arról, hogy hitelveink igazak, korrektek, akkor azoknak egyértelműen igaznak is kell lenniük.”*<sup>34</sup>

Festinger munkatársaival együtt négy régi mozgalom elemzésével támasztja alá elméletét. Montanus, az anabaptisták, Sabbatai Zevi, a szíriai zsidó, valamint William Miller és követői szolgáltatják a példákat.<sup>35</sup> A milleriták történetének elemzésekor rámutatnak arra, hogy az emberek hitének van egy határa, melyen túl már képtelenek a be nem vált próféciák, illetve a körjük szervezett hitrendszer fenntartására, és Festinger szerint a csoport feloszlik. Ezek azonban mind történelmi példák, amelyek jó esetben is csak hiányos információkkal szolgálhatnak Festinger elméletének részleteit illetően. Megemlítik azt is, hogy a történelmi forrásokból vett eseteknél nagyon kicsi a valószínűsége annak, hogy elméletüknek ellentmondó tényeket rögzítsenek. Éppen ezért fogadták kitörő örömmel azt az újsághírt a *Lake City Herald*-ban, melyben arról olvastak, hogy egy bizonyos Mrs. Marian Keech a Clarion nevű bolygóról értesítést kapott arról, hogy 1955. december 21-én vízözön pusztítja el Amerika jelentős részét. Festinger munkatársaival együtt tanulmányozni kezdte Mrs. Keechet és követőit, és végig jelen voltak a katalizma megjövendölt ideje alatt, ami nem következett be. A csoport azon tagjai, akik kapcsolatban voltak Mrs. Keech-csel és egymással, valóban missziós tevékenységbe kezdtek. Azok viszont, akik fizikailag távolabb éltek és akiket nézeteiket nem osztó emberek vettek körül, elhagyták hitüket. Festinger és munkatársai így bizonyítottak érezték elméletüket.

---

<sup>34</sup> Festinger és társai (1957: 28), a jelen szerző fordításában, kiemelés az eredetiben.

<sup>35</sup> Millerről, illetve az anabaptistákról már volt szó a kultúrtörténeti ismertetőben. Montanus a Kr. u. II. században hirdette a világvége és az Új Jeruzsálem eljövetelét. Követőitől nagyon szigorú és önmegtartóztató életvitelt követelt. Kezdetben Tertullianus is támogatta, de az iconiumi zsinat után – mely érvénytelennek nevezte a Montanus által kiszolgáltatott keresztiséget – hevesen támadta. Sabbatai Zevi (1626-1676) a Gázai Nátán hatására 1665-ben messiássá nyilvánította magát. Mivel Jeruzsálemben kiközösítették, visszatért Smyrnába, ahol sok követőre talált és még Európába is eljutott a híre. Sabbatai Konstantinápolyba utazott, ahol letartóztatták, de a börtönből is folytatta térítő tevékenységét. 1666 szeptemberében választút elé állították, vagy kivégzik, vagy áttér az iszlám hitre. Ő ez utóbbit választotta, ami sokakra sokkoló hatást tett, de többen továbbra is kitartottak mellette.

Mások szkeptikusabbak voltak. Több kutatónak<sup>36</sup> alkalmá adódott arra, hogy hasonló csoportokról feljegyzéseket készítsen, de sem a csoportok próféciai, sem Festinger teóriája nem igazolódott. Gordon Melton (1985) ez utóbbit a történelmi ismeretek hiányosságával és fogalmi zavarokkal magyarázta. Festinger ugyanis azt állította, hogy William Miller követői a többszörös kudarc hatása alatt 1845 tavaszára gyakorlatilag teljesen szétszóródtak. Melton szerint azonban a jelenleg több milliós nagyságrendű millerita (hetednapos és más adventista) közösség tagjai – úgy látszik – mit sem tudnak erről.<sup>37</sup>

A történelmi ismeretek pontatlanságánál azonban a következményeket tekintve sokkal súlyosabbak a fogalmi hiányosságok. Festinger és munkatársai ugyanis azt tartották, hogy a tipikusan millennarista vagy messiást váró csoportok egy jövőben bekövetkező esemény köré szerveződnek.<sup>38</sup> Melton azonban rámutat, hogy ez csak a legritkább esetben van így, mert ezeknek a csoportoknak nagyon összetett hitrendszerük van, melynek a megjövendőlt prófécia csak egyetlen részlete, ráadásul az ilyen entitásoknak fejlett közösségi élete és csoportdinamikája van. De még fontosabb az, hogy ezekben a csoportokban a megjövendőlt prófécia csak a legritkább esetben maradnak beteljesületlenek. Joseph F. Zygmunt<sup>39</sup> szerint ugyanis a csoportnak legalább három lehetősége áll rendelkezésre a disszonancia korrigálására. Mindenekelőtt olyan tévedésre hivatkozhatnak, amely a megjósolt esemény pontos idejének hibás megállapításához vezetett. De a csoport valamilyen rajtuk kívül álló erőnek is tulajdoníthatja az esemény elmaradását.<sup>40</sup> Végül pedig hitrendszerük különleges elemeire hivatkozva azt állíthatja, hogy az esemény részlegesen vagy akár teljesen bekövetkezett. Zygmunt elképzelését továbbgondolva Melton állítja, hogy az elmaradt világvége vagy más hasonló jelentőségű esemény tagadása nemcsak *egyike* a millennarista csoportok lehetőségeinek, hanem a *leggyakrabban* használt megoldás.

Melton az elmaradt esemény tagadásának két formáját említi, melyeket *kulturális vagy spiritualizáló*, illetve *társadalmi vagy megerősítő* (reaffirmáló) válaszoknak nevez. A kulturális vagy spiritualizáló tagadásban a csoport tagjai úgy érvelnek, hogy az esemény igenis megtörtént, csak éppen más, lelki, spirituális síkon, ami nem annyira nyilvánvaló. Példaként a Universal Link nevű csoport esetét említi, mely 1967 karácsony reggelére várta Krisztus második eljövetelét nukleáris evolúció formájában – természetesen hiába vagy legalábbis szemmel látható eredmény nélkül. Mivel a tagok Európa és Amerika területén szétszóródva éltek, szervezett és koncentrált térítő

---

<sup>36</sup> Gordon Melton két kutatócsoportról tesz említést (1985: 29, 3. lábjegyzet).

<sup>37</sup> Melton (1985: 19). Vö. e fejezet kultúrtörténeti áttekintésével, az 5.2. ponttal, ahol ismertettem a Millertől származtatott vallási entitásokat.

<sup>38</sup> Festinger és társai (1956: 5).

<sup>39</sup> Melton utal Zygmunt 1972-ben megjelent tanulmányára: „When Prophecies Fail” 245-67. o., *American Behavior Scientist* 16 (November-December).

<sup>40</sup> Adott esetben a saját közbenjárásuknak tulajdoníthatják a világvége elmaradását, amennyiben imáikkal és önmegtagadásaikkal könyörületre indították a természetfeletti erő(ke)t.



tevékenységről nem is álmodhattak. A disszonanciát okozó eset ismételt, illetve átértelmezése viszont azonnal megkezdődött, aminek következtében egy évvel később már nyugodtan megállapíthatták, hogy az elmúlt időszakban a lelki energia kozmikus mérvű kiadásának nagyszámú bizonyítékának lehettek tanúi, ami a világban tapasztalható atomreakciónak tudható be.<sup>41</sup> A társadalmi vagy megerősítő válasz – mely természetesen a spiritualizáló válasszal együtt is megjelenhet – viszont inkább a csoport belső összetartásának, kohéziójának az erősítését helyezi előtérbe. Miller megjövendőlt világvégének elmaradása után 1844. október 23-án Hiram Edson és két barátja – erős térítő tevékenység helyett – együtt imádkozott, majd Edsonnak látomása támadt. Ebben látta Jézust bemenni a mennyei szentek szentjébe. Társaival együtt kutatni kezdték a Bibliában, mit jelenthetett ez. Végül – Pál apostol Zsidókhöz írt levelének 8-10. fejezetét olvasva – arra jutottak, hogy az 1844-es dátum jó volt, csak más történt: Jézus ekkor kezdte el az úgynevezett vizsgálati ítéletet. A millerita mozgalom túlélő része (a későbbi Hetednapos Adventista Egyház) ezt az értelmezést tette magáévá, mert így nem kellett lemondani sem a dátumról, sem a mozgalomban megélt lelki élményekről.

Kanadai kutatók, Susan J. Palmer és Natalie Finn (1992) két apokaliptikus csoport, az elmaradt világvége után széthulló Mission de l'Esprit Saint (MES) és a továbbra is összetartó Institute of Applied Metaphysics (IAM) összehasonlításával arra kerestek választ, hogy mely tényezők mivel, s főként a csoport vezetője hogyan segítheti elő a csoport fennmaradását a megjövendőlt esemény elmaradása után. Egyrészt úgy találták, hogy a MES nagyon konkrét, részletekbe menő elképzelése a világvége lefolyásáról hátrányt jelentett az IAM általánosabb, inkonzisztens és homályos kijelentéseivel szemben, amikor az elmaradt esemény értelmezéséről volt szó. Hasonlóképp, a MES hosszabb fennállása, a három nemzedéknyi múlt a maga rendezett és megalapozott családi életvitelével és a karizma rutinizációjával szintén kedvezőtlenebb pozícióba hozta a csoportot a csupán évtizedes fennállású IAM-mel szemben, ahol ráadásul a legtöbb tanítvány csak néhány hetes kurzuson vett részt. Az előbbi csoportnak a világvége elmaradása – amire ráadásul jóval hosszabb ideig, valamint nagyobb pénz- és energiaráfordítással készültek – sokkal nagyobb traumát jelentett. Harmadszor, a csoport fennmaradása szempontjából előnyösebb, ha a világvége várása megfelelő kultikus és rituális környezetben zajlik, mely biztosítja a szent, szakrális időt, helyet és élményt (extázist). Jobb, ha a várt apokaliptikus esemény a pusztulásra ítélt külvilágtól elkülönített, biztonságosnak vélt, szent területen éri a csoport tagjait, akik a megjelölt szent, bár félelmetes időre összegyűlhetnek ott. Még kedvezőbb, ha imával, körtáncsal, énekléssel és más gyakorlatoktól valamelyest extatikus állapotban élik meg a követők az elmaradást követő akár kulturális, spiritualizáló, akár megerősítő, társadalmi választ. Végül, a tagoknak mindvégig érezniük kell a próféta vagy a csoportvezető jelenlétét. A prófétának már a kultikus környezetben, a rituális tevékenység részeként

---

<sup>41</sup> Melton utal Brother Francis könyvére, *The Universal Link Concept* (Los Angeles, 1968) és Anthony Brook írására, *The Universal Link Revelation* (London, 1967).

meg kell adnia vagy legalábbis el kell kezdenie spiritualizáló és/vagy megerősítő válaszát az elmaradásra, még mielőtt a szakrális idő a profánság szűrkeségébe hajlana. E tevékenységben előnyösebb helyzetben van a csoportalapító a többedik generációs vezetővel, akinél a legtöbb esetben már csak rutinizálódott karizmáról, papi szerepről beszélhetünk.

Konklúzióként Palmer és Finn még egy nagyon fontos megállapítást tesz. A millenarista vallási entitások keletkezésére szolgáló magyarázatok összegzésénél két modell jött szóba: a marxista megközelítés, illetve a végítéletvárás anómiából, az értelmezési rendszer válságából való eredeztetése. Az új vallási mozgalmakra reflektálva azonban megkockáztathatjuk, hogy a millenarista fellángolás forrása lehet még a csoporton belüli feszültségekre és ellentmondásokra adott válasz, vezetői stratégia is. A vezető vagy vezetőség a küszöbön levő világvége bejelentésével sok mindenről elterelheti a figyelmet – az új vezetőség tehetetlenségéről, mert hiányzik belőle az alapító karizmája; a csoport széthullása felé mutató tendenciáról –, vagy ezúton próbálhatja ismét nagyobb aktivitásra buzdítani a hittérítésben lankadó tagságot stb.<sup>42</sup> Az újjászervezéshez szükséges az „apokalipszis rítusa”. A felületes szemlélő számára a rítussal szentesített, lejátszódni vélt esemény a Föld régi rendjének elpusztítását célozza, holott valójában magában a csoportban teremt új kezdetet, új rendet. Az „apokalipszis rítusa” ily módon egyfajta közösségi átmeneti rítusként (*rite of passage*) szolgál, mely által kialakul, illetve legalizálódik az új csoportidentitás.

A stratégiaként alkalmazott világvége hirdetésének lehetőségével azonban sem a kanadai szerzők, sem én nem akarom azt a látszatot kelteni, mintha ez az esetek többségében valójában és ténylegesen csak stratégia lenne. Meglehetősen kockázatos vállalkozás ez, mert a millenarista vallási entitások döntő többsége nem éli túl a komolyan, azaz nem stratégiailag kigondolt, de elmaradt világvégét.<sup>43</sup> S még azon túlélők jelentős része is, akik komolyan gondolták, előbb-utóbb rájönnek a pontos dátummal megjövendölt – de rendre elmaradó – végítélet hiábavalóságaira, vagy legalábbis időlegesen elbizonytalanodnak. A Magyarországon jelenlevő Jehova Tanúi kiadványait és próféciait tanulmányozva Szalai rámutat, hogy a Tanúk vagy legalábbis a „hűségeselek” 1931-ben „megtanultak felhagyni azzal, hogy a jövőre nézve dátumokat határozzanak meg, hogy előre megmondják, mi fog tör-

---

<sup>42</sup> Palmer és Finn (1992: 413) öt példát hoz fel: az ISKCON második-harmadik generációs vezetőit, a Rajneesh mozgalmat, a Processt, E. J. Gold „spirituális iskoláit”, valamint az általuk tárgyalt IAM-et, melynek tagjai a küszöbön álló világvégéről egy rádióriport keretében értesültek vezetőjüktől, aki azután sietett, hogy követői körében élje át a nagy eseményt. A lankadó hittérítést aktivizálni kívánó millennista vallási entitásra szolgálhatnak például Szalai szerint a Jehova Tanúi, mert „[a] társulat tagsága a hatvanas évek elejére erősen lecsökkent. Sokan ezt látják az 1975-ös dátum megadása mögött, hiszen a Tanúk öntámadását és teljesítményét az újabb és újabb dátumok mindig hullámszerűen megsokszorozták” (1992: 106).

<sup>43</sup> Ráadásul az is a túlélés ellen dolgozik, hogy a millennista vezetők – függetlenül attól, hogy valóban várják-e a végítéletet vagy csak csoportdinamikai szempontok miatt hirdették meg – többnyire nem olvasák a vallásszociológusok írásait és megfigyeléseit...

ténni egy bizonyos időpontban.”<sup>44</sup> Igaz ugyan, hogy ennek ellenére mégis szület-  
tek újabb dátumok – ilyen volt például az 1942-es és 1975-ös év és az a várako-  
zás, hogy „még a XX. században” –, de ezeket már nem hirdették a korábbi egy-  
értelműséggel, lehetőséget teremtve ezáltal a későbbi korrekciókra.<sup>45</sup>

Az ismertebb új vallási mozgalmak közül talán a hazánkban is működő A Csa-  
lád, korábbi nevén az Isten Gyermekei, szolgáltatja a legjobb példát a millenniu-  
mot váró vallási entitásra. Elképzelésük szerint a világban megfigyelhető jelensé-  
gek,<sup>46</sup> például a háborúk, az éhínségek, a járványok és az újabb betegségek, mint  
az AIDS és a különféle rákbetegségek számának növekedése, az egyre gyakrabban  
sújtó és egyre erősödő földrengések mind a Máté evangéliumában (24,6-14) fel-  
sorolt világvégére utaló jelek. Ugyanígy a közelgő végítéletre utal szerintük az au-  
tók számának növekedése, mert Náhúm próféta jövődőlésében mintha róluk és  
az éjszakában világító fényszóróikról írta volna, hogy „fáklyaként tündöklök harci  
szekereinek szerszáma ... az utakon vágtnak a szekerek és összetorlódnak a te-  
reken. Olyanok, mint a fáklyák, mint a cikázó villámok” (2,4-5). A Jelenések köny-  
vében leírtak szintén megvalósultak már, amennyiben az áruházakban vásárolható  
termékek vonalkódjain a számmal nem jelölt vonalak 666-ot jeleznek, és  
mikrochipekkel már megvalósítható, hogy mindenki „bélyeget viseljen a jobb ke-  
zén vagy a homlokán; és senki se vásárolhasson, vagy adhasson el, ha nem vise-  
li a vadállat bélyegét: a nevét, vagy a nevének számát; mert ember száma az, és a  
száma hatszázhatvanhat (13,16-18). Ezekből és még számtalan más jelből A Csa-  
lád követői arra következtetnek, hogy küszöbön áll a világvége, sőt a filmben el-  
hangzik, hogy „mi már a vég idejében élünk”.<sup>47</sup> A Jehova Tanúinak újabb gyakor-  
latához hasonlóan azonban ők sem adnak határozott és konkrét dátumot.

Összegzésül tehát elmondhatjuk, hogy az „apokalipszis rítusa” hirtelen irányvált-  
ást segíthet elő, más esetekben megkönnyítheti az egyik típusból a másikba ve-  
zető szervezeti átalakulást, illetve aktivizálhatja a lanyhuló tagságot. A legtöbb vi-  
lágvégét váró vallási entitás azonban nem éli túl az elmaradt világvégét, mert a be-  
teljesületlen prófécia után a tagság távozik, lemorzsolódik. Kilépni természetesen  
nemcsak a hiteltelenné vált millenarista mozgalmakból lehet, hanem az „erejük  
teljében” levő új vallási mozgalmakból is. A következő rövid fejezet ezért a kilépés-  
sel és körülményeivel foglalkozik.

<sup>44</sup> Szalai (2001: 104) a Rutherford által 1931-ben írt *Vindication* első kötetéből, a 338-339. oldalról idéz.

<sup>45</sup> Vö. Szalai (1992 : 104 – 121).

<sup>46</sup> A Család világvégével kapcsolatos elképzeléseit a *Countdown to Armageddon* c. filmjükből (rendezte Jephthah McIvor, Aurora Production, DVD kiadás, 1996) veszem. Ezúton is köszönöm A Család képviselőinek, hogy rendelkezésemre bocsátották a filmet.

<sup>47</sup> Ez a kijelentés – „We are now living in the time of the end” a film DVD változatának 13. fejezetében hallható.

*Lehet-e angolosan távozni?*

## Lemorzsolódás és kilépés, a mozgalmak életképessége

Bár nem szükségszerű, hogy a tévesnek bizonyuló világvégét hirdető prófécia után széthulljon a millenarista vallási entitás, sokan mégis elhagyják. Egy korábbi fejezetben láttuk, hogy milyen körülmények között alakulhat ki a tekintély, illetve a tekintéllyel bíró csoporttól és/vagy vezetőtől való függőség. Ugyanakkor megállapítottuk, hogy nincs tökéletes függőséget biztosító technika. A valóság az, hogy az új vallási mozgalmak tagsági „forgalma” nagyon nagy, ami azt jelenti, hogy – a vélt vagy valós függőség ellenére – sokan csak bizonyos ideig tagjai a csoportnak, ahonnan előbb-utóbb (bár inkább előbb) kilépnek. S ha ennyire nagy a tagsági fluktuáció, akkor joggal felvetődhet a kérdés, hogy melyek azok az új vallási entitások, amelyek valamelyes siker, azaz tartósság reményében nézhetik ezt a jövőmenést.

Ez a fejezet bizonyos értelemben keretes szerkezetű. Első részében a kilépések mértékével foglalkozunk; azzal, hogy mely entitások számíthatnak kevesebb kilépőre. Ez a megközelítés egyúttal rámutat a leválás okaira, az azt előidéző ráhatásokra és tényezőkre. Ezt követi a kilépések módjainak és típusainak az ismertetése. Ennek kapcsán, jöllehet röviden, szólnunk kell az „aposztata” szerepéről, mely adott esetben nagymértékben hozzájárulhat a destruktivitáshoz, a vallási entitás és környezete között erőszakban is megnyilvánuló konfliktushoz. Befejezésül visszatérünk a kiindulóponthoz, de már szélesebb látószögben vizsgálódunk. Míg az első részben a sikeresség mértékét csak a kilépések mértéke – azaz alacsonyabb volta – szerint értékelhettük, a záró részben már több szempont alapján történik a rangsorolás.

**6.1. A kilépések okai és mértéke**

Wright<sup>1</sup> öt hipotézisben foglalta össze, hogy mely új vallási entitások számíthatnak kevesebb kilépőre. Mindenekelőtt leszögezte, hogy a kilépés, az elköteleződéshez hasonlóan, egy folyamat eredménye. Más szóval, az általa megfogalmazott felvetésekben szereplő tényezők és ráhatások egyikéről sem lehet azt állítani, hogy az az egyedüli és kizárólagos oka a vallási entitásról való leválásnak. Elsődleges, kezdeti tényezőkről (*primary factors*) van tehát csak szó ezekben a hipotézisekben, olyanokról, amelyek elindít(hat)ják a kilépési folyamatot.

---

<sup>1</sup> A kilépések mértékével és okaival foglalkozó részt, ha másképp nem jelzem, Wright (1987) művére alapozom.

Ezek alapján Wright (1987: 14) először azt a hipotézist fogalmazza meg, miszerint *minél kevésbé vagy minél eredménytelenebbül szigeteli el a vallási entitás a tagjait a társadalomtól, annál nagyobb lesz a valószínűsége az elpártolásnak, a hitehagyásnak vagy szaknyelven: az aposztáziának.* Úgy is fogalmazhatunk, hogy azok az új vallási mozgalmak lesznek sikeresebbek, amelyek jobban elszigetelik tagjaikat a környezetüktől. Elszigetelésen a társadalmi interakció és az adott kultúrával és társadalommal fenntartott kommunikáció<sup>2</sup> szabályozottságát és redukált voltát kell érteni. Vagyis a csoporton kívüli interakció szabályozott és előre meghatározott formában történhet, és csak toborzásra, adományszerzésre vagy más, a csoport számára hasznos tevékenységre korlátozódik.

A közösségi, kommunális élet nagyobb elszigeteltséget biztosít. Ilyen esetekben minimális a társadalomtól való függés, mert a tagság mindennapos szükségleteinek biztosítása a közösségben, a közösség tagjai által történik. Különösen érvényes ez a kolónia típusú új vallási mozgalmakra, miként a tipológiával foglalkozó fejezetben ismertettük. Itt a közösség önmagában teremti meg az új társadalmi rendnek azt a tényleges mikrokozmoszt, amelyet maga a tagság képzelt el, ideálisnak és jónak tart, ezért könnyebben kialakulhat a fenntartásához szükséges nagyfokú elköteleződés. Könnyebben megbirkózhatnak a negatív behatásokkal is. Különösen az erős érzelmi közösségnek van csodatevő, szinte korlátlan hatalma a tagokban felmerülő kételyek eloszlatására. Amikor azonban a szigetelést biztosító falak megsérülnek, gyengülnek, s főként ha leomlanak, akkor csökkenhet a vallási entitás iránti elköteleződés, ezáltal növekszik a kilépés valószínűsége.

Második hipotézisében Wright rámutat, hogy *minél kevésbé szabályozzák a diadikus, azaz emberpárok (diád) közti intimitás és bensőségesség mértékét, annál nagyobb lesz az aposztázia valószínűsége.* Eszerint az elképzelés szerint a kizárólagos, két személy közti intenzív személyes kapcsolatok nagyon nagy erővel meghatározhatják a csoporttal fennálló kapcsolattartás mértékét, tehát adott esetben akár visszahúzódaást eredményezhetnek a csoporttól. Az effajta kapcsolatok ugyanis a csoport érdekeivel versengő, sőt ellentétes érdekeket teremthetnek, és elvon(hat)ják a korábban a csoportnak adott érzelmi energiákat. Ha a diád egyik tagja elhagyja a csoportot, nagy valószínűséggel követni fogja a másik. Ennek megelőzésére vezették be egyes vallási entitások a teljes cölibátust, az elrendezett házasságot vagy éppenséggel a szexuális pluralizmust. A millennarizmus tárgyalásakor említettük a XIX. századi shakerek teljes cölibátusát, s mai példaként hozhat-

---

<sup>2</sup> Morel megfogalmazásában az „[i]nterakció az az emberek között vagy egy másik személyre irányuló cselekedet, mely a partner reakcióját kívánja kiváltani. Kommunikáció alatt azt a fajta interakciót értjük, mely szimbólumok közvetítésével információcserét tesz lehetővé. Olyan interakciót alig képzelhetünk el, mely ne tartalmazna egyidejűleg közlést is, és úgy tűnik, hogy egy minimális kommunikáció előfeltétele minden interakciónak” (1989: 131).

juk Sri Chinmoy mozgalmát.<sup>3</sup> Az elrendezett házasságban a szülők vagy a vallási entitást vezető guru, esetleg a vezetőség választja meg gyermekük, illetve a tagok leendő társát.<sup>4</sup> Az új vallási mozgalmak közül az Egyesítő Egyház, pontosabban vezetője, Moon tiszteletes vált híressé erről a gyakorlatáról.<sup>5</sup> A szexuális pluralizmusra, azaz promiszkuitásra pedig A Család, korábbi nevén az Isten Gyermekei nevű új vallási mozgalom szolgáltatja a legjobb példát. Ez ugyanúgy megsemmisíti a privát intim kapcsolatokat, mint a cölibátus. Számukra azonban – természetesen – egészen más jelentőséggel bír a csoportban megélt és nem egy állandó partnerre vonatkozó szexualitás. „A házasságnak A Családban gyakorolt eljárás módja, a csoportházasság mögötti spirituális valóság arra utal, hogy számunkra fontosabb a nagyobb, tágabb értelemben vett család, még a magántulajdon utolsó kötelékeit jelentő férjnednél vagy feleségednél is.”<sup>6</sup>

Harmadik hipotézisében Wright kimondva-kimondatlanul a millennarista mozgalmakra utal, amennyiben azt állítja, hogy *minél kevésbé tudják elhíttetni a tagokkal azt, hogy az idejüket, életmódjukat, szexuális viselkedésüket stb. szabályzó intézkedések sürgető szükségszerűség következményei, annál nagyobb a hitehagyás és kilépés esélye.* A tagok általában a végkifejlet gyors – és számukra sikeres kimenetelű – bekövetkeztét várva csatlakoznak az ilyen mozgalmakhoz. Wright több példát hoz arra, mennyire közelinek érzik a végkimenetet az új vallási mozgalmakként megismert entitások. A Család szerint ők az utolsó egyház, Isten utolsó reménysége, ők az utolsó lépcső Istennek a fejlődésről alkotott tervében.<sup>7</sup> Hasonló elképzeléssel él az Egyesítő Egyház tagsága<sup>8</sup> és a Krisna-tudatúak.<sup>9</sup> Ha ez a végkimenet elhúzódik, a tagok csalódottak, elkeseredettek és kiábrándultak lesz-

<sup>3</sup> A Sri Chinmoy mozgalomhoz magyarul ld. Gunagriha (1999), Török (2004c: 257), rövid angol ismertetéshez pedig Moore (2002). A cölibátus itt csak a teljesen elkötelezett tagokra vonatkozik. Bizonyos értelemben a szerzetesség intézményével rendelkező új vallási mozgalmak – például a Krisna-tudatúak, a különféle buddhista vallási entitások – is ide tartoznak, bár a cölibátus ezeknél természetesen csak a szerzetesi rétegre vonatkozik.

<sup>4</sup> Az elrendezett, szerelem nélküli házasság témájához ld. Brinning (2002) munkáját, illetve megfontolásként Török (2005a) írását.

<sup>5</sup> Vö. Török (kézirat), mely arról is szól, hogy talán nem minden megfontolás nélkül az Egyesítő Egyház magyar tagjai jelentős mértékben Erdélyből és Lengyelországból kaptak maguknak házastársat.

<sup>6</sup> Wright (1987: 15) David Berget, A Család alapítóját idézi; jelen szerző fordítása.

<sup>7</sup> Wright (1987: 15) Berg 1974-es levelére hivatkozik.

<sup>8</sup> Az Egyesítő Egyház egy dátum nélküli kiadványa, mely „Az igaz szeretet világának alapjai – Bevezetés az Egyesítő Egyház tanításába” címet viseli, azt írja, hogy „[a] történelem legizgalmasabb, de egyben talán legfélelmetesebb korában is élünk. ... Egy új világ küszöbén állunk. Isten ígérete hamarosan beteljesedik” (51. o.).

<sup>9</sup> Legalábbis Wright szerint, aki azt írja, hogy a Krisna-tudatúak hite alapján „a jelenlegi materialista korszakot, a Kali-yugát hamarosan megszakítja a béke tízezer éves uralma, amit aranykornak neveznek majd” (1987: 16, a jelen szerző fordításában). Tóth-Soma és társai viszont mintha mit sem tudnának erről. Szerintük ugyanis „[a]lapvetően négy nagy világkorszak váltja egymást körforgásszerűen – a *Satya-yuga* (aranykor), a *Treta-yuga* (ezüstkor), a *Dvapara-yuga* (rézkor) és a *Kali-yuga* (vaskor) ... A jelenlegi korszak, a *Kali-yuga*, amely négyszázharminckétezer évig tart, és amelyből eddig mindössze mintegy ötezer év telt el” (2002: 32). Az aranykor eszerint a számítás szerint tehát még nagyon messze van.

nek, és megnő a kilépés valószínűsége. Éppen ezért kell állandóan megerősíteni őket a sürgősségről.

Wright következő hipotézisében azt terjeszti elő, hogy *minél kevésbé elégítik ki a tagok azon érzelmi igényeit, amelyeket egy elsődleges vagy kvázi elsődleges csoporttól<sup>10</sup> elvárnak, annál nagyobb lesz a kilépés valószínűsége.* Ezek a csoportok ugyanis sok esetben családpótlék szerepet töltenek be. Sokszor használnak családi szerepekre utaló elnevezéseket: atya, anya, igaz szülők, tökéletes család, egyesített család, testvér, nővér stb. Az új vallási mozgalmakkal foglalkozó egyes tudósok erre alapozva állítják, hogy az úgynevezett nukleáris család felbomlása kényszeríti a fiatalokat a szektákba és kultuszokba.<sup>11</sup> A hozzájuk való csatlakozás által próbálnak a fiatalok szeretetteljes emberi kapcsolatokat és megfelelően tiszta fizikai és erkölcsi környezetet biztosítani önmaguknak, mert ezeket nem találják meg a társadalom külső sötétségében. Ennek fényében meglehetősen logikus, illetve megalapozott Wright állítása, hogy amennyiben az új vallási mozgalomban sem találják meg ezeket, úgy azokat is otthagyják.

Végül Wright azt gondolja, hogy *minél kevésbé elégedett a tagság az új vallási entitás vezetőségével, elsősorban annak példaadásával, annál nagyobb arányban történnek onnan kilépések.* Weber példaadó vezetőjéről, prófétájáról szóló megjegyzései<sup>12</sup> mellett még az előző hipotézis kapcsán mondottakat is figyelembe kell vennünk, miszerint a fiatalok jó része a társadalomban tapasztalható értékekkel, megélésükkel kapcsolatos kiábrándultság miatt csatlakoznak új vallási mozgalmakhoz. Ésszerű tehát itt is feltételeznünk, hogy ha abban a vallási entításban, amelyhez csatlakoztak, csak ugyanolyan mértékben találják meg ezt, akkor ott sem maradnak meg sokáig.

Az említettek alapján tehát úgy összegezhethetnénk a kilépések okait, hogy (1) a környezettel, a befogadó társadalommal való szorosabb kapcsolattartásból, (2) a vallási entitáson belüli túlságosan erős intim kapcsolatokból, (3) a tagoktól kért

---

<sup>10</sup> Morel definíciója szerint „[cs]oport alatt egyének sorát értjük, akik adott időtartamon belül egymással gyakori kapcsolatban állnak, létszámuk oly mértékben kicsi, hogy minden személy az összes többivel, más emberek közvetítése nélkül személyesen érintkezésbe léphessen. A szociológusok ezt primer csoportnak (primary group) nevezik” (1989: 103).

<sup>11</sup> Wright (1987: 16) Doress és Porter 1981-es munkájára utal. A nukleáris család meghatározására sajnos eltérő definíciókat alkalmaz a szakirodalom. I. M. Zeitlin (1989) szerint a kifejezés olyan háztartásra utal, amelyben egy férfi, egy nő és legalább egy leszármazottjuk él, s ahol a férfi és a nő házasok. Csak kicsit tér el A. Giddens definíciója, miszerint a nukleáris család „közös háztartásban élő nőt és férfit jelent, akik saját vagy fogadott gyermeket nevelnek” (1995: 379). Andorka (1995: 316) viszont a statisztikai család-definíció alapján a (1) házaspárra, (2) házaspárra gyermekkel, illetve (3) egy szülőre gyermekkel vonatkoztatja a nukleáris család kifejezést.

<sup>12</sup> Weber (1963: 55) a Buddha által leginkább megszemélyesített példaadó próféta mellett megemlíti még az etikai prófétát, melyre Zoroasztert vagy Mohamedet tartja a legjobb példának. Az etikai próféta az általa hirdetett, állítása szerint istentől kapott üzenetre azért kér, illetve vár engedelmességet a néptől, mert ez a nép etikai kötelessége. A példaadó próféta ezzel szemben semmit sem állít isteni küldetéséről, „csak” példájával bátorítja követőit, hogy hasonlóképp próbálják elérni az üdvösséget.

sürgős áldozatvállalások szükségességének, illetve az életmódjuk aprólékos szabályozásának elégtelen indokoltságából származnak. De ugyancsak kilépést eredményezhetnek (4) a primer vagy quasi primer csoport által kellően ki nem elégített érzelmi igények, illetve (5) az elégedetlenség a vezetőség példájával. Magának a kilépésnek azonban több módja és formája lehetséges.

Bármennyire logikusnak tűnnek Wright ismertetett hipotézisei, ettől még mindig csak feltételezések maradnak. Alkalma adódott azonban hosszabb ideig megfigyelni egy új vallási mozgalom<sup>13</sup> életét és azt találta, hogy az így összegyűjtött adatok a negyedik hipotézis kivételével az összes többit támogatták. A befogadó társadalommal való szorosabb kapcsolattartást mint kilépést-indukáló tényezőt jól igazolta az, hogy a csoporttól három hetet vagy hosszabb időt távol töltő tizenkét személy közül nyolc végül elment. Az intim kapcsolatok erejét az szemléltette, hogy abból a hét párból, amelyből az egyik fél elment, előbb-utóbb a másik fél is távozott. További kilenc kilépő a harmadik hipotézisben felvázolt frusztrációt jelölte meg a távozás indokaként. Végül a kilépők harmadának a vezetőség példaadásával, pontosabban ennek hiányával volt súlyos gondja. Hogy a negyedik hipotézisre nem talált igazolást az adott csoportban, azt Wright (1987: 46) azzal magyarázta, hogy az effajta vallási entitások nagyszerű közösségépítő képességgel rendelkeznek, ami megfelelő mértékben biztosítja a kívánt intimitást.

Wright második hipotézisével kapcsolatban azonban érdemes még egy rövid kitérés erejéig rámutatni, hogy tulajdonképpen Kanter (1972) véleményének kritika nélküli átvételén alapul. Eszerint a vallási entitás ereje és fennmaradása a családi kapcsolatok meggyengítésétől függ, mert Kanter azt találta, hogy vagy a cölibátus, vagy pedig a szabad szerelem (csoportházasság) gyakorlása van pozitív relációban a csoport élettartamával. Érvelése szerint ha bármely módon megszüntetjük a családot, mely potenciálisan csökkentheti a tagság hűségét és elkötelezettségét a csoport iránt, az növeli a csoport fennmaradási esélyeit.

Ezzel szemben Brumann (2003) kutatásai kimutatják, hogy azok a közösségek, amelyek elismerték és gyakorolták a monogám házasságot, valamint éltek a szélesebb rokonsági kör előnyeivel, azok élettartama hosszabbnak bizonyult. Brumann tehát nem azt állítja, hogy a cölibátust vagy csoportházasságot gyakorló csoportok nem maradhatnak fenn hosszú ideig, hanem azt, hogy a monogám házasság sikeresebb. Szerinte a három legsikeresebb mai közösség, a hutteriták csoportja, a Bruderhof közösség, valamint a kibucok azok, amelyeknél a legerősebb a családok iránti elkötelezettség. A legígéretesebb családpolitikák pedig azok, amelyek nem akarnak szokatlan módszereket követni; a tagokra hagyják a családalapítást és a partneri kapcsolatok formáját és mikéntjét, bár leginkább a monogám házasságot

---

<sup>13</sup> A csoport jellemzésére a „world transforming” (világot átalakító) kifejezést használja, ami – a szöveggörnyezetből adódóan – nagy valószínűséggel, a Wallis-féle tipológiát használva, egy világot elutasító mozgalom lehetett. Mint a negyedik fejezetben láttuk, sem a világot elfogadó, sem pedig a hozzá alkalmazkodó mozgalmak nem akarják megváltoztatni a világot.



ajánlják, illetve mutatják példaként. Brumann szerint a házasság és a család hatékonyan betölt bizonyos érzelmi és szexuális szükségleteket, méghozzá anélkül, hogy a csoport iránt érzett elkötelezettség és hűség csorbát szenvedne. A család és a csoport nem ellenfelek egy zéró összegű versenyben, hanem kiegészíthetik egymást. A kisebb, bizalmasabb, meghitt kapcsolatot nyújtó egység, a család biztosíthatja azt az alkalmankénti megkönnyebbülést, megnyugvást, mely ahhoz szükséges, hogy az illető továbbra is elkötelezetten támogassa a nagyobb egységet, a vallási csoportot. Ugyanakkor ez utóbbi leveheti a gazdasági felelősséggel járó terheket a család válláról, ezáltal megszabadítva őket a szélesebb társadalomban található egyik súlyos stressz forrásától. Mindez természetesen nem mond ellent Wright hipotézisének, miszerint ha a diád egyik tagja elmegy, akkor nagyon nagy valószínűséggel a másik is követni fogja. De hogyan, milyen formában? Erről szól a következő rész.

## 6.2. A kilépés módjai

Megtervezik-e a tagok a kilépésük módját? A kutatókat – bizonyos mértékig érthető módon – sokkal jobban érdekelte az, hogy milyen fizikai és lelki állapotban hagyták el a tagok az adott vallási entitást, illetve milyen segítségre van szükségük a társadalomba való visszailleszkedéshez, mint az, hogy miként távoztak.<sup>14</sup> Az a kevés megfigyelés pedig, ami mégis született, nem hozott egyértelmű eredményt arra nézve, hogy tervezetten lépnek-e ki a tagok.<sup>15</sup> Ilyen kutatási háttér mellett különös jelentőséggel bír Wright (1987) tanulmánya, aki az említett világot átalakító új vallási mozgalomból kilépett 45 személlyel végzett mélyinterjúk után az effajta vallási entitásokból való távozás három formáját különböztette meg.

### 6.2.1. Titkolt, rejtett kilépés

Arányaiban nem a leggyakoribb kilépési forma, mégis nagyon fontos a titkolt, rejtett kilépés. A Wright által megkérdezett személyek 42%-a ezt a módját választotta az új vallási mozgalom elhagyásának. Attól tartottak, hogy ha tervük kiszivárogná, esetleg lebeszelnék róla. Az abszolút és leegyszerűsített világkép felemlegetése felkorbácsolhatja az érzelmeket. Ráadásul senki sem szereti önmagával kapcsolatban hallani Péter apostol második levelének azt a kitételét, miszerint „Betel-

<sup>14</sup> Eileen Barker (1995: 125-131) *Praktikus bevezetés* alcímű könyve ugyan szentel egy rövid fejezetet a kilépésre, de kizárólag csak a volt tagok testi-lelki állapotával, speciális szükségleteivel foglalkozik. Dawson (1998) *Az új vallási mozgalmak szociológiája* alcímű könyve egyáltalán nem foglalkozik a kilépéssel. Kifejezetten az új vallási mozgalmakból és más erőszakos kapcsolatokból való szabadulás és felépülés céljából íródott Tobias és Lalic (1994) műve, de – vagy éppen ezért – ez sem foglalkozik a kilépéssel.

<sup>15</sup> Wright (1987: 67) Skonovd 1981-es tanulmányára utal, mely ugyan különböző stratégiákat említ, de aztán azt mondja, hogy a túlnyomó többség titokban távozik. Beckford (1985: 159) pedig azt állítja, hogy a mozgalom elhagyása általában hirtelen jött elhatározásból történt, amit semmiféle tervezés nem előzött meg.

jesedik ugyanis rajtuk az igaz közmondás: 'Visszatér a kutya a hányadékához' és: 'A megfürösztött disznó újra a sárban hempereg'""<sup>16</sup>. Félték attól is, hogy az elmenetelről való lebeszélés során feléleszthetik kötelességérzetüket, emlékeztetnék őket továbbá arra, milyen szerencsétlenségek érhetik a kilépőket (stigmatizáció). Nem akartak konfrontálódni, mert a kilépés e módját választókban nagy valószínűséggel még erős kötődések élnek a csoporthoz és/vagy annak hitrendszeréhez. Még nem teljesen biztosak döntésük helyességében, más szóval jelentős bennük a beteljesületlen próféciaák kapcsán tárgyalt kognitív disszonancia (Festinger és társai 1956, Festinger 1957).

Éppen ezért éjjel távoznak, amikor mindenki alszik, vagy amikor a napi tevékenység során úgys kikerülnek a csoport látómezejéből. Ilyen alkalom adódik például akkor, ha egyedül küldik őket alamizsnagyűjtésre vagy toborzásra. Csendesen, külön búcsúzás és bonyodalmakat okozó kérdések nélkül távozhatnak és tűnhetnek így el.

### 6.2.2. Nyilvánvaló, nyílt, csendes kilépés

A nem titkolt kilépéseknek két formáját különböztethetjük meg: a nyílt, de csendes, valamint a nyílt és deklaratív kilépést. Az előbbi a leggyakoribb, a megkérdezettek közel fele (47%) így távozott.

A nyíltan távozók, ellentétben a rejtett kilépőkkel, elmondják problémáikat a vezetőségnek. Ez esetleg választás elé állítja az illetőt: engedelmeskedik, vagy ha nem, akkor felszólítják a távozásra. Előbb azonban a vezetőség megpróbálhatja valahogyan orvosolni a helyzetet: esetleg akár többszöri áthelyezéssel vagy a személyre kiosztott feladatok módosításával, változtatásával. Ha ezek sem hoznak javulást és a problémák továbbra is fennállnak, akkor az illető csendben, de nem titkoltan elhagyja a mozgalmat. Az ilyen kilépést választó egyénben ott van a legitimációs szándék, hogy „Legalább megpróbáltam.”

A nyilvánvaló és csendes kilépést választók többségében valamilyen eljárásbeli nézeteltérés a feszültség forrása. Erre lehet példa az, hogy a tanulni vágyó vagy tanulmányainak folytatására készülő tagtól megtagadják ezt a lehetőséget. Wright arra a következtetésre jutott, hogy a kilépés módja összefügg a kilépésre készülő személy problémájának természetével. Míg a titkoltan kilépők valamilyen homályos, pontosan meg nem határozott elégedetlenség-érzettel vagy erős érzelmi kötődésekkel küzdenek, addig a nyílt kilépést választók – függetlenül attól, hogy az csendes vagy deklaratív – specifikus, jól meghatározható problémával szembesülnek, mely konfrontációra készíteti őket.

Hasonlóképp összefüggést talált a vallási entitásban eltöltött idő hossza és a kilépés módja között. Míg az újoncok, vagyis az 1 évnél rövidebb időt eltöltöttek jelentős része (92%) rejtve távozott, addig a „veteránok” inkább nyíltan léptek ki,

---

<sup>16</sup> 2 Péter 2,2. Az első hasonlatban Péter apostol a Péld 26,11-et idézi.

mert úgy érezték, hogy a csoportban eltöltött hosszabb idő feljogosítja őket arra, hogy magyarázatot vagy más eljárást követelhessenek (6.1. táblázat).

**6.1. táblázat:** *A tagsági idő hossza és a választott kilépési mód megoszlása Wright (1987: 71) szerint*

tagsági idő	rejtett kilépés		nyílt (csendes + deklaratív)		összesen	
	N	%	N	%	N	%
> 1 év	12	92	1	8	13	100
1-3 év	4	22	14	78	18	100
3 év <	3	21	11	79	14	100

Azok, akik a nyílt kilépést választják, nagy valószínűséggel úgy érzik, hogy joguk van sérelmeik orvoslására, illetve valamilyen igazságtalan vagy túlságosan merev eljárás indokolta kilépésüket. Mindkét esetben igény van azonban valamilyen lezárásra: vagy a vezetővel folytatott négy szemközti megbeszélésre, vagy valamilyen teátrális kilépésre. De ez már a kilépés harmadik módja.

### 6.2.3. Deklaratív kilépés

A vallási entitást elhagyni szándékozók közül némelyek szükségét érezhetik szándékuk és/vagy az okok kinyilvánításának, deklarálásának. A Wright által megkérdezettek 11%-a választotta ezt a módozatot. A kilépésről már hosszabb ideje, olykor hónapokon keresztül gondolkodtak, fontolgatták a lehetőségét, de maga a cselekedet, a távozás folyamata gyors lefolyású.

Esetükben a távozási szándék tipikusan olyan, amelyet már nem lehet megváltoztatni, melyről már nem lehet lebeszélni őket. Már döntöttek, alternatív megoldás – áthelyezés, feladatmódosítás – szóba sem jöhet náluk. Az így távozó nagy valószínűséggel röviden, de nyomatékosan, ellentmondást nem tűrve elmagyarázza, milyen sérelem miatt hagyja el a vallási entitást, majd távozik. A kimondás (verbalizáció) segíthet levezetni a korábban felgyülemlett feszültséget. Leginkább olyan esetekben alkalmazzák ezt a módozatot, amikor már lehetetlen orvosolni a kétélyeket, a sérelmeket és a csalódottságokat.

Egyesek a házasságban lezajló szakításhoz hasonlítják az effajta kilépést. Az egyik fél bejelenti, hogy a házasság tönkrement, ő kiszáll belőle. Rendszerint olyan személyről van szó, aki nem tudja beismerni vagy kifejezni elégedetlenségét a kapcsolattal. Csak önmagában őrlődik, eszébe jut a válás és a kilépés gondolata, de

kezdetben elhessegeti magától, mert fél a következményektől. A helyzet változatlansága, illetve a személyben felgyülemelő elégedetlenség azonban előbb-utóbb a kilépés, a válás melletti döntéshez és ennek bejelentéséhez vezet. A mit sem sejtő másik felet – esetünkben a vallási entitást – teljesen készületlenül érinti a közlés, így nem tudja megakadályozni a távozást.

Összegzésül tehát elmondhatjuk, hogy titkolt kilépésre inkább a vallási entitásban rövidebb időt töltők szánják magukat, akik pontosan nem megfogalmazott elégedetlenséggel és erős érzelmi kötődésekkel küzdenek, melyeket nehéz lenne érthetően kifejezni a vezetőséggel való konfrontáció során. A nyílt kilépést választók ezzel szemben olyan, a vallási entításban már hosszabb időt eltöltött személyek, akiknek a problémája jól körvonalazható, az entitás egy specifikus eljárás-módjához vagy intézkedéséhez köthető, ami miatt nyílt konfrontációra vagy tárgyalásra szánják el magukat. A deklaratív kilépést választók pedig már olyan veteránok, akik szintén a konfrontációt választják, de már nem hajlandók tárgyalni.

Vannak azonban olyanok, akiknek szemmel láthatóan még a teátrális deklaráció, a „legalább jól beolvastam nekik” érzése sem elég. Többre vágynak, valamilyen formában tenni akarnak valamit a mozgalom ellen. A szakirodalom aposztatáknak nevezi ezeket a személyeket.

### 6.3. Az aposztaták

Az új vallási mozgalmakból kilépettek mintegy felénél bizonyos pszichoszociális problémák jelentkezhetnek a távozást követően. A volt tagokban identitásválság és tanácstalanság érzése léphet fel további életük irányát illetően. Megkérdőjeleződhet a másokba, de olykor önmagukba vetett bizalmuk is. Ebből azonban hamar felépülhetnek, kivéve természetesen azokat az eseteket, ahol a bajok már a belépés előtt fennálltak.<sup>17</sup>

A rokonok és a barátok természetesen megkönnyíthetik a társadalomba, a korábbi környezetbe való visszailleszkedést, de meg is nehezíthetik. Sokakban az a téves elképzelés él, hogy akik kilépnek egy ilyen vallási entitásból, azok csak keserűséggel, megvetéssel, egyszóval negatívan gondolhatnak az ott eltöltött időre. Erről szó sincs. Wright (1987: 87) az általa megkérdezetteknek csak 7%-ánál tapasztalt dühös érzéseket a volt mozgalommal szemben, míg 9% úgy nyilatkozott, hogy minden bizonnyal agy mosás áldozatai lettek, de a többiek pozitívan nyilatkoztak az ott eltöltött időről, úgy vélték, hogy a javukra vált, bölcsőbbek lettek tőle. A „dühösök” és az „agy mosás áldozatai” közül néhányan azonban nyilvánosan becsmérő, sértegető kijelentésekkel illették a mozgalmat, melynek tagjai voltak, mi több, egyesek elkötelezett aktivistái lettek olyan szervezeteknek, amelyek kifejezetten az

---

<sup>17</sup> Vö. Barker (1995: 126).

új vallási mozgalmaknak nevezett vallási entitások tevékenységét próbálják szemmel tartani és adott esetben akadályozni.<sup>18</sup>

Szociológiai szempontból éppen ezért fontos kideríteni, hogy mi különbözteti meg a mozgalmat szidalmazó, gáncsoskodó volt tagot a mozgalomból kiábrándult, de csendes és közömbös személytől, vagy a mozgalomból kilépett, de azért vele valamelyest tovább szimpatizáló személytől. Előbbire használják az *aposztata* kifejezést, melyen a szakirodalom olyan volt tagot ért, aki kapcsolatba lép az új vallási mozgalmakat ellenző valamely, akár több társulással, hogy szélesebb területen és nagyobb nyilvánosság előtt kérdőjelezhesse meg volt szervezetének hitrendszerét és gyakorlatait. Az apostata tehát nyilvánosan vállalja konfrontatív szerepét, mi több, erkölcsi és szakmai életpályát és karriert épít magának ebből a tevékenységből. Nem annyira számszerű arányuk, mint inkább tevékenységük miatt fontos velük foglalkozni. Utóbbiakat pedig egyszerűen csak *kilépőknek* (*leavetakers*) nevezik, akik befejezettnek tekintik a mozgalom iránti elköteleződésüket, s akik a nyilvánosság bevonása nélkül személyes reflexióval és a belőle fakadó cselekedettel szakadnak el a mozgalomtól.<sup>19</sup>

Wright (1998) négy tényezőt különített el a mozgalmakat elhagyók sorsának alakulásában, nevezetesen abban, hogy a volt tagból apostata vagy kilépő lesz-e a fenti meghatározások szerint. E tényezők közül kettő strukturális, kettő pedig folyamatbeli.

### 6.3.1. Strukturális tényezők az aposztatává válásban

Az aposztatát formáló strukturális tényezők a *szerep prioritását*, illetve az elhagyott szervezet *társadalmi presztízsét* foglalják magukban. Az, hogy egy volt tagból apostata lesz-e, nagymértékben függ attól, hogy a vallási mozgalomban való részvétele, – a kiválasztott elitnek tartott közösségbeli – tagsági szerepe milyen prioritást élvezett. A társadalomban mindannyian különféle szerepeket töltünk be, mi több, szerep-együtteseket (*role sets*), mert többféle felelősségnek és kötelesség-

---

<sup>18</sup> Ezekről a szervezetekről, a „szektafigyelőkről” (cult watching organizations) és az anti-cult mozgalomról egy későbbi fejezetben lesz még szó.

<sup>19</sup> A definíciókhoz ld. Wright (1998: 96-97).

nek próbálunk egyszerre megfelelni.<sup>20</sup> Bizonyos szerepek azonban fontosabbak számunkra, nagyobb súllyal esnek latba, mint mások. Amennyiben egy ilyen szerepről kell lemondani, illetve felhagyni vele, az sokkal nagyobb megrázkódtatást jelent a szerep hordozójának, mint ha egy periférikus szerepet kellene elhagynia. Egy komoly elkötelezettséget kívánó, új vallási mozgalomnak nevezett entitásban – például egy kolónia típusú közösségben – a „tag” szerepéhez tartozik a kizárólag csak a mozgalomban elnyerhető üdvözülésben való meggyőződés, az elkülönülés a világtól, a teljes odaadás és természetesen a mély vallásos hit, mely minden más háttérbe szorít. Egy ilyen szerep (tagság) vállalása, azaz a mozgalomba való belépés eleve nagy áldozatvállalást jelentett, és számtalan kínos szituációt és konfliktust eredményezhetett a rokonok és a barátok körében. A kilépésre készülve, pontosabban a kilépés után ismét számítani lehet ezekre a gyötrelmes pillanatokra, amikor számot kell adni arról, miért hagyta ott mindazt, ami addig a legfontosabbnak tűnt neki. Ilyen helyzetben kapóra jöhet az, hogy az illető különféle pszichológiai manipulációkra és agymosásra hivatkozhat, amit az új vallási mozgalmakkal szembenálló koalíció<sup>21</sup> „ajánl” fel neki magyarázatként. A rokonok és barátok felé magát adósnak érző volt tag<sup>22</sup> ugyanolyan mérvű ellenszolgáltatást kell, vagy legalábbis illik, hogy adjon. Ennek egyik módja, hogy most ugyanolyan intenzitással játssza az aposztata szerepét, mint korábban a tagét. Ezek alapján feltételezhető, hogy amennyiben a vallási entitásban betöltött tagság mint szerep nagyon komoly prioritást élvezett, az megnöveli annak lehetőségét, hogy a kilépés után az illető aposztatává váljon. Olyan esetekben ugyanis, ahol a tagság nem igényel nagyfokú elköteleződést, illetve ahol nem okozott szerepkonfliktust a családdal és a barátokkal, ott nincs szükség az okozott érzelmi károk helyreállítására – legalábbis nem kell hozzá átesni az ellenkező véglet aposztata szerepébe. Közvetlen empirikus megfigyelések ugyan nem igazolják Wrightnak ezt az elképzelését, közvetve viszont mindenképpen elgondolkodtatók azok a megfigyelések, amelyek rámutat-

---

<sup>20</sup> Morel megfogalmazásában a társadalmi szerepek pozíciókhoz kötött normák, vagyis „[e]gyházzal összefüggő magatartásnormák (viselkedési minták), melyeket az emberek társadalmilag elismert (pozícióhoz kötött) személyiségjegyekkel kötnek össze (pl. tanár)” (1989: 61). Meglátásom szerint bármennyire fontos a szerep-prioritás mint tényező, önmagában nem magyarázza meg a traumát, mely a szerep feladásával jár. Ehhez még szükséges számításba venni a szociológiai értelemben vett kultúrát is, mert ez a közeg termeli ki azokat az értékeket, amelyeket azután a magatartásminták megtestesítenek. Ha a tágabb környezet, a kultúra lehetővé tenné, hogy egy másik szerepben is meg- és kiélhesse az ember azokat a magatartásmintákat, akkor az adott szerepről való lemondás nem lenne olyan nehéz. Az új vallási mozgalmakéhoz hasonló vagy akár nagyobb elkötelezettséget igénylő szerzetesrendből való kilépést minden nehézsége mellett könnyebbé és elviselhetőbbé teszi az, hogy az illető „más szerepben” (papként, harmadrendiként, hittanárként stb.) továbbra is tagja marad a – tágabb – közösségnek. Ezzel nem a szerep-prioritás fontosságát akarom lebecsülni, csak mint magyarázó tényezőnek az elégtelenségére kívánom felhívni a figyelmet.

<sup>21</sup> Itt tágabb értelemben a belépéssel foglalkozó fejezetben tárgyalt úgynevezett „egészségügyi koalícióról” van szó, szűkebb értelemben pedig az „anti-cult mozgalom” egyes szervezeteiről.

<sup>22</sup> Ha másban nem, legalább a tőlük távol töltött idő szempontjából „adós” az illető. Wright (1998: 103) elismeri, hogy elképzelése teljes mértékben a társadalmi csereelmélet felfogására épül.

tak, hogy általában olyanok „vállalják” az aposztata szerepét, akik – önszántukból vagy kényszerítve – visszaprogramozáson (*deprogramming*) estek keresztül, amit többnyire volt tagok, még hozzá aposztaták vezettek valamilyen „anti-cult” mozgalom szervezésében.<sup>23</sup>

A másik strukturális tényező, mely szerepet játszhat az aposztatává válásban, az a szervezet társadalmi értéke, presztízse. Bizonyos „szerepek” elhagyása dicséretet és elismerést vált ki a társadalom tagjaiból, például az alkohol- vagy kábítószerfüggőségtől megszabaduló személyek, a jó útra tért bűnözők stb. Más szerepek vagy szervezetek elhagyása már kevésbé értelmes, mint esetenként a hozzájuk kapcsolt elítélő jelzők mutatják: kiugrott pap, katonaszökevény vagy – jelzők nélkül – transzvesztita, elvált személy. Társadalmi értékük szerint Bromley (1998b) három csoportba sorolja a szervezeteket, úgymint „hűséges vagy lojális” (*allegiant*), „vitázó, kontestáló” (*contestant*) és „felforgató, romboló” (*subversive*). A lojális szervezetek, például az egészségügyi, terápiás, oktatási, igazságszolgáltatási intézmények nagyon szervezettek és az esetek többségében nem gerjesztenek feszültséget a környező társadalomban. Ez eléggé megnehezíti az ilyen intézményekből kilépőknek vádjaik bizonyítását, annál is inkább, mert maguk az intézmények vizsgálják felül a vitákat, vagyis ebből a szempontból nagymértékű autonómiájuk van. A következő csoportot a különféle üzleti vállalkozások testesítik meg, amelyek közepes mérvű feszültségben lehetnek a társadalommal. Általában harmadik fél bevonásával intézik el a felmerülő vitás kérdéseket. A „kontestáló szervezetek” azonban még elegendő társadalmi legitimációval rendelkeznek ahhoz, hogy problémás esetben ők kerülhessenek kedvezőbb pozícióba. A „felforgató, romboló szervezetek”, melyekhez az új vallási mozgalmakon kívül még a szélsőséges és radikális politikai csoportok tartoznak, kevés szövetségest tudhatnak maguk mellett, nincs szervezeti legitimációjuk, éles feszültségben élnek a társadalomban, ezért állandó társadalmi kontroll alatt élnek. Az ilyen csoportok ellenzői, esetünkben az anti-cult mozgalom szervezetei, előszeretettel lépnek szövetségre aposztatákkal, akik a szervezet infrastruktúráját és más eszközeit és lehetőségeit igénybe véve hatékonyabban hozhatják nyilvánosságra az új vallási mozgalomban elszenvedett vélt vagy valós sérelmeiket.

### 6.3.2. Folyamatbeli tényezők az aposztatává válásban

A Wright által folyamatbeli tényezőknek nevezett komponensek (1998: 105-109) tulajdonképpen a már korábban felmerült faktorokra mutatnak ismét rá, ta-

---

<sup>23</sup> Fontos hangsúlyozni a bizonyíték „közvetettségét”, mert ezzel csak azt állíthatjuk, hogy azok lesznek nagyobb arányban anti-cult mozgalom tagjai – s ennyiben aposztaták –, akiket az anti-cult mozgalom tagjai „programoztak vissza”. Hogy az így „visszatértek” valójában mennyire érezték magukat adósnak rokonaik és barátaik felé, azt – legalábbis egyelőre – nem tudjuk. Wright-on (1998) kívül az anti-cult mozgalom és az aposztaták közti összefüggésre hívja még fel a figyelmet például Solomon (1990), Carter (1998) és Richardson (1998).

lán kissé más fényben, más megközelítésből. Az első ilyen tényező például a *kilépés módja*, amiről már korábban is volt szó, de ezúttal azt vizsgálja, hogy önkéntes volt-e vagy sem. Azok, akik saját elhatározásukból hagyták ott a vallási entitást, sokkal hajlamosabbak voltak neutrális vagy akár pozitív véleményt mondani az új vallási mozgalomról, mint azok, akiket erőszakkal kényszerítettek a mozgalom elhagyására – akár a mozgalom vezetősége, akár az anti-cult mozgalom akciója során. Különösen azok foglalmaztak kritikusan a mozgalmakról, melyekben korábban tagok voltak, akik átestek a visszaprogramozáson. Wright (1998: 105) megjegyzi, hogy az önkéntesség kérdése meglehetősen problematikusvá vált, mióta az anti-cult mozgalom szervezetei felhagytak korábbi erőszakos eljárásmodjaikkal, és igénybe veszik elismert, az előzőekben lojálisnak nevezett intézmények kutatásait és terápiáit, illetve maguk ajánlják ezeket. Ugyanakkor a kilépésre készülő vagy frissen kilépettek is ismerik már az anti-cult mozgalom ilyen szolgáltatásait és teljesen önként felkeresik őket. Mindemellett továbbra is tartható, állítja Wright (1998: 106), hogy amennyiben egy tag vitázva, azaz kölcsönös megegyezés és megbékélés nélkül hagyja el a vallási entitást, akkor az anti-cult mozgalommal történő szövetségre lépése mindkét fél érdekeit szolgálja, és kicsi a valószínűsége, hogy kényszeríteni kelljen az illetőt a részvételre az úgynevezett exit-terápián.

A másik folyamatbeli tényező az új, vagyis kilépés utáni társadalmi kapcsolatok (*network*) helye és minősége. Végso soron az különbözteti meg igazán a kilépőt az aposztatától, hogy milyen társaságba kerül a mozgalom elhagyása után. Az aposztaták, mint láttuk, az új vallási mozgalmakat ellenző szervezetekkel szövetkeznek, ami egyúttal azt is megmagyarázza, miért fognak nagyobb valószínűséggel különféle pszichológiai manipulációkra és agymosásra hivatkozni, és miért válnak maguk is visszaprogramozást vezető szakértőkké vagy ennek legitimáltabb, elfogadottabb formájában exit-terápiát végző tanácsadókká. Ebben a folyamatban négy szakaszt különböztethetünk meg.<sup>24</sup> Az első az a vágy, amely az esetek többségében fellépő érzelmi kötődésből arra serkenti a résztvevőt, hogy maga is olyanra váljon, mint a terápiát adó személy. A második fázisban a tanácsadói foglalkozás hivatásként jelentkezik a terápiát igénybe vevő személyben. Ez két célt szolgálhat: egyrészt olyan erkölcsi és szervezeti környezetet biztosít neki, amelynek segítségével állandóan ellenőrzése alatt tarthatja az esetleg visszatérő szimptomákat, másrészt pedig egyfajta spirituális misszióként élheti meg új „szakmáját”. A harmadik szakasz tulajdonképpen a már korábban tárgyalt szerep-prioritások helyreállítása. A spirituális misszióként felfogott tanácsadói státusz kielégítheti azt a vágyat, hogy a volt tag ugyanolyan intenzitással szentelje magát új feladatának, ahogyan korábban szentelte energiáit a mozgalom céljaiért. Végül a negyedik fázis a képeítés, a „kredencializmus” szakasza. Szekularizált formában egy kurzus elvégzése, egy diploma megszerzése biztosítja ezt, de a volt tag tapasztalata és pusztán az a

---

<sup>24</sup> Wright itt J. David Brown 1996-os művére támaszkodik.



tény, hogy ő maga keresztülment egy új vallási mozgalombeli tagság és a belőle megtett kilépés élményén, minden „világi diplomát” felülmúl.

A vallási mozgalmak kilépett tagjainak tanácsot adó terapeuták döntő többsége nem hivatásos. Ennek igazolására Wright felhoz egy korábbi megállapítást,<sup>25</sup> miszerint az exit-terápiát adók általában olyan emberek, akik korábban egy új vallási mozgalom tagjai voltak. Összegzésül azonban Wright úgy módosítja ezt, hogy „az exit-terápiát adók általában aposztaták” (1998: 109).

Magyarországon a deklaratív kilépés sajátos módját választotta Bartus László, aki a *Fesz van – A Hit gyülekezete másik arca* című könyvében<sup>26</sup> az egész ország nyilvánossága elé tárta problémáit és sérelmeit Magyarország legprogresszívebben fejlődő gyülekezetének tartott új vallási mozgalommal kapcsolatban. Bár Magyarországon is léteznek az anti-cult mozgalom bizonyos formái – mint például a Segítő Barát Közösség, vagy a Vallási és Informatikai Központ (VINOK) által kezdeményezett EXIT program –, tudomásom szerint Bartus egyikbe sem lépett be, ennyiben tehát nem lett – szociológiai értelemben – aposztata.

Láttuk tehát, hogy sokan kilépnek és a távozók közül ráadásul egyesek nyíltan szembefordulnak a korábban nekik értelmet adó, kötődést jelentő vallási entitással. Ilyen körülmények közt van-e egyáltalán esélye egy új vallási mozgalomnak a fennmaradásra? Ha igen, akkor mi az?

#### 6.4. A sikeres új vallási mozgalmak jellemzői Stark szerint

Jelenleg is százával alakulnak új vallási mozgalmak. Egy részük úgy, hogy egy meglevő csoport elégedetlen tagjai leválnak és új csoportot alakítanak. Más részük egy olyan személy körül alakul, aki új – vagy legalábbis annak vélt<sup>27</sup> – vallási elképzelésekkel áll elő. Egy dolog azonban közös ezekben a csoportokban: végső soron sikertelenek lesznek, nem maradnak fenn sokáig. Bár lehetetlen pontosan kiszámítani a sikeres csoportok arányát, ezer új csoportból valószínűleg csak egy fog százezernél több követőt vonzani és száz évet megélni. De ezek jó része is csak lábjegyzetként fog szerepelni a vallások történetében, állítja Rodney Stark (1996: 133).<sup>28</sup> Melyek tehát a sikeres mozgalmak jellemzői? Míg az első részben a sikeres-

<sup>25</sup> Giambalvo 1992-ben publikált megjegyzésére utal itt Wright (1998: 109).

<sup>26</sup> Bartus (1999: 268) közölte Németh Sándorral, hogy ő a Magyar Köztársaság szabad állampolgára és mint ilyen, nem tartja magát többé a Hit Gyülekezete tagjának.

<sup>27</sup> A legtöbb új vallás doktrínarendszerének alap gondolatai és rítusrendszerének elemei – legalábbis embriónális formában – ott lebegtek már a nem hivatalos vallás kultikus miliőjében. Általában ezek a gondolatok és elemek rendeződnek valamelyes egységbe egy bizonyos technika vagy karizmatikus vezető körül. McGuire (1997: 177) hét műre hivatkozva állítja, hogy még a legegizotikusabb új vallás is jól beazonosítható, már meglevő hitrendszerekben és gyakorlatokban gyökerezik.

<sup>28</sup> A sikeres új vallási mozgalmak témájának tárgyalását, ha másképp nem jelzem, az ő tanulmányára alapozom.

ség fokát csak a kilépések mértéke – azaz alacsonyabb volta – szerint értékelhetjük, itt már több szempontot veszünk figyelembe.

Rodney Stark tíz hipotézise szerint azonos körülmények mellett azok az új vallási csoportok lesznek sikeresek, amelyek mindenekelőtt *kulturális folyamatosságban maradnak annak a társadalomnak a hagyományaival, ahonnan a potenciális megtérőket várják*. Az emberek ugyanis vonakodva adják fel, ha egyáltalán, kulturális tőkéjüket, mely a szocializáció, vagyis a nevelés és oktatás terméke. Egy keresztény vagy legalábbis annak mondott országban felnövekvő, keresztény nevelést kapott fiatal, ha a mormonok és Krisna-tudatúak között kell választani, nagyobb valószínűséggel az előbbieket választja, mert ott nem kell feladnia keresztény gyökereit.<sup>29</sup> A mormon térítőknél könnyebb a dolguk egy ilyen társadalomban, mert ha látják, hogy a fiatalnak már van *Ó- és Újszövetsége*, akkor csak azt kell ajánlani neki, hogy egészítse ki ezeket a *Mormon könyvével*. Ezzel szemben a Krisna-tudatúaknak el kell érni, hogy teljesen tegye félre a *Bibliát*, és egy teljesen új hitrendszer könyve, a *Bhagavad-Gítá* olvasásáról kell meggyőzniük.

A második elképzelés szerint *azok lesznek sikeresebbek, amelyeknek a tanítása nem empirikus*, azaz nem lehet vagy nehezebb rájuk bizonyítani, hogy tévedtek. Ebből kiindulva tehát nem érdemes pontos prófécia adni a világvége dátumáról. Ez megmagyarázza azt is, miért lehet hitre alapozva egyházat létrehozni, és miért lesz a mágia gyakorlójának, a mágusnak csak – ideiglenes – kliensi köre, de egyháza nem.<sup>30</sup>

Stark következő megfontolása szerint *a tartós és sikeres új vallási mozgalom előfeltétele, hogy annak elvárásai közepes feszültségben és ellentétben álljanak a környező társadalom életstílusával és erkölcsiségével*. Ez érinti a családi élet „szentségét”, a házastársi hűséget és egyáltalán a szexualitást, a ruházkodást, az étkezési és szórakozási szokásokat, az élvezeti cikkekhez fűződő viszonyt, a gyermeknevelést. A sikeres új vallási entitás tehát szigorú, de azért nem túlságosan. Erre a szigorúságra Stark szerint azért van szükség, mert a vallás szükségszerű velejárója a közösségi megnyilvánulás, s minden ilyen közösségi cselekedet potenciálisan ki van téve az ingyeneélnők (*free riders*) beszívargásának. A szigorú normák azonban kiszűrik ezeket az elősködőket, a megtisztult közösség ezáltal erősíti a tagság elköteleződési szintjét. A magas elvárások ugyanakkor úgy is erősítik a közösséget, hogy – mivel mindenki képessége legjavát vagy közel legjavát adja – nagyobb lesz a közösség által szétosztható jutalom.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Fontosnak érzem azonban az „azonos körülmények melletti” kitétel hangsúlyozását. Az élet és egy személy megtérésének és áttérésének története ennél sokkal összetettebb.

<sup>30</sup> Vö. Émile Durkheim (2003) értekezését a mágia és a hit, a pap és a mágus közötti különbségekről.

<sup>31</sup> Stark itt az őskeresztény egyház gyakorlatát idézi példaként, mely karitatív szervezeti rendszerével gyakorlatilag „mini jóléti államot” teremtett a semmilyen szociális ellátórendszert nem működtető római birodalomban. De sajátos például hozhatnánk a puritán életvitel „melléktermékét”, a tőkefelhalmozást és ennek következtében a „kapitalizmus szellemét” (Weber 1982).

A negyedik hipotézis szerint *azok lesznek sikeresebbek, amelyek olyan megfelelő tekintéllyel rendelkező, legitimált vezetőséggel bírnak, amely hatékony cselekvésre képes.* A hatékony vezetőségnek a legitimációhoz egyrészt szüksége van megfelelő doktrinális támogatásra; másrészt annál legitimáltabb és hatékonyabb lesz a tekintélye, minél inkább úgy érzi a tagság, hogy ők is részesednek a vezetőség tekintélyében. A doktrinális támogatásnak leginkább az a feladata, hogy pontosan meghatározza a vezetőséggel vagy a vezető személyével kapcsolatos elvárásokat, feladatait és az ehhez szükséges jogköröket. Az effajta doktrínák szükségességét egyszerűen, bár negatív formában szemlélteti a New Age, vagy a különféle metafizikai mozgalmak doktrína- és „vezetőségmentességéből” adódó hatástalansága. Ott, ahol mindenki „csak tanuló”, s ahol egyenlő súllyal esik latba mindenkinek az elképzelése, nehéz, pontosabban lehetetlen kitűzni egy egységesen követendő irányt és célt.

Azokban a vallási entitásokban, ahol az isteni ihlet és inspiráció fontos szerepet játszik a vezetőség tekintélyének meghatározásában, a mindenki vagy legalábbis a többség részére „hozzáférhető” isteni kinyilatkoztatások, a transzállapot, a nyelveken szólás, a prófétálás és ezek értelmezése mind a tekintély forrását jelenthetik – mindenkinek. Stark Colemant idézve frappánsan összegzi ezt: „Az Istennel való kommunikáció egyik következménye az, hogy mindenki, aki ilyen tevékenységbe kezd, önálló krédót teremthet”.<sup>32</sup> Mindez természetesen állandó feszültségforrást teremt a vallási entitáson belül. Nem véletlenül tartotta Weber (1963) a karizmatikus tekintélyt olyannak, amely csak az új vallási mozgalom kezdeti időszakában alkalmas a vezetés megalapozására, a későbbiekben, főként az alapító halála vagy eltűnése után, a karizmának rutinizálódnia kell. Ebben az esetben hatékonyabbnak tűnik a vallási entitás fennmaradása szempontjából, ha hivatalosan lezártnak tekintik a kinyilatkoztatás korát, és/vagy a próféta karizmája átalakul a hivatal karizmájává.

Bármelyik megoldást választják, a tagság részesedése a tekintélyben, illetve ennek érzése továbbra is fontos tényező marad a siker szempontjából. Ha a tagoknak legalább minimális beleszólási lehetősége vagy szavazati joga van a döntéshozásban, az további legitimitást biztosít a vezetőségnek. A mormonok, a Jehova Tanúi és a Soka Gakkai példái tanúsítják, hogy ahol a világiak részesednek a papi szerepben – vagy legalábbis nincs elkülönült papi hivatal –, ott jól megfér az erősen központosított vezetői hatalom, illetve a tagság szavazati joga<sup>33</sup> a döntéshozatalban jól kiegészítheti ezt a hatalmat.

Stark ötödik állítása szerint, ha minden más körülmény azonos, akkor *azok a vallási entitások lesznek sikeresebbek, azok fognak gyorsabban nőni, amelyek olyan erősen motivált, önkéntes munkaerő-tábor tudnak szervezni, amely kész a missziós tevékenységre.* A növekedéshez ugyanis szükséges a misszionáló aktivitás. Minél több tagot tudnak erre a munkára állítani és minél keményebben dol-

---

<sup>32</sup> Stark (1996: 139), jelen szerző fordításában.

<sup>33</sup> Ez természetesen csak lehetőség, a Jehova Tanúinak például nincs szavazati joga a döntéshozatalban.

goznak, annál nagyobb lesz a siker. Ugyanakkor a tagságnak nemcsak hittérítéssel kell foglalkoznia, hanem sok más munkával is. A szervezetileg már differenciáltabb vallási entitásoknak a papság mellett fizetniük kell a hittanárokat és más segítőket, újabb templomokat kell építtetniük és karban kell tartaniuk a régebbi épületeket. Mindez érzékeny anyagi terhet jelent nekik. Egyes vallási entitások, például a Jehova Tanúi vagy a mormonok, gyakorlatilag teljes mértékben önkéntes munkásaikkal oldhatják meg az említett feladatok jó részét.

A következő elképzelés szerint *azok az új vallási entitások lesznek sikeresebbek és hosszabb ideig fennállók, amelyeknek legalább akkora a fertilitási szintje, hogy ellensúlyozza a tagság mortalitási rátáját.* Világos, hogy egy teljes szexuális önmegtartóztatást vagy cölibátust hirdető csoport, például a már említett shakerek vagy a Sri Chinmoy mozgalmak, kizárólag csak misszionáló tevékenységükre támaszkodhatnak a megmaradás érdekében. Azok viszont, amelyeknél legalább bizonyos rétegeknek engedélyezett a házasság, szaporodással is fenntarthatják, sőt növelhetik létszámukat. Az amishok például évszázadok óta nem vonzódtak magukhoz megtérőket, mi több, évről évre sokan kilépnek tőlük, év végi felméréseikben mégis rendszeres növekedésről számolhatnak be, ami a körükben tapasztalható magas fertilitási rátának köszönhető.

Általában elmondható, hogy a vallási entitások többsége sikeresebben toboroz nőket, mint férfiakat. Önmagában ez nem okoz problémát mindaddig, amíg a fertilitási ráta megfelelő szinten marad. A korai kereszténység esetében tipikusan ez volt a helyzet: mivel a keresztény nők sokkal több gyermeknek adtak életet, mint pogány kortársaik, ezért (is) nőtt a számuk. Ha azonban a toborzott nők többsége már túl van a gyermekvállalási koron, ott már veszélybe kerülhet a csoport hosszú távú fennmaradása. Ez volt a helyzet a Keresztény Tudomány követőinél, akiknél a kezdeti toborzás eredményeként jelentős mértékben megnőtt az idősebb hölgyek aránya, és az elkövetkező időszakban a megtérések alig tudták ellensúlyozni a magas halálozási rátát.

Hetedik meglátásként Stark azt állítja, hogy *azok az új vallási mozgalmak lesznek sikeresebbek, amelyek versenyre kelnek a gyenge, helyi hagyományos vallási entitásokkal,* amennyiben erre egy viszonylag szabad vallási piac lehetőséget biztosít. A megfogalmazásban a hagyományos vallási entitások „gyengeségén” elsősorban missziós passzivitásuk értendő, ugyanis Stark azt feltételezi, hogy az új tagok a vallásilag inaktívak köréből fognak kikerülni. Ezt az elképzelést empirikusan is alátámasztja: szoros összefüggést talált ugyanis a kanadai nagyvárosok kerületeiben a vallásilag sehova sem tartozók száma, valamint a Jehova Tanúi és a mormonok itteni taglétszáma között. Más szóval, a mormonok és a Jehova Tanúi sikeresen toboroztak a vallásilag el nem kötelezettek között. Ezt Máté-Tóth és társai (2004: 160-161) Magyarországra vonatkozó adatai nem támasztják alá, miként a megtéréssel foglalkozó fejezetben már jeleztem, amennyiben az általuk vizsgált új vallási mozgalmakhoz csatlakozóknak több mint négyötöde – legalább névleg – korábban valamilyen vallási entitáshoz tartozott, elsősorban az úgynevezett törté-

nelmi egyházakhoz. A bemutatott eredmények azonban az ő esetükben semmit sem mondtak a tagok korábbi vallási aktivitásáról, tehát elképzelhető, hogy itt is inaktív vallásosokról volt szó.

A következő hipotézis azt állítja, hogy *azok a vallási entitások lesznek sikeresebbek, amelyek erős belső kapcsolatokat alakítanak ki és tartanak fenn, miközben nyitottak maradnak a külvilág előtt is.* Példaként ismét a korai keresztényeket említi Stark, akik az új entitáson belüli erős kapcsolataikon túl a pogány világgal is érintkeztek. Gyakori volt a keresztény nők és a pogány férfiak házassága, melyben azután a nő gyakran megtérítette a férfit. Ennek legismertebb példája Szent Ágoston anyja, Mónika, aki a krónikák szerint imáival nemcsak fiát, hanem férjét is meghódította a kereszténységnek.

Stark kilencedik hipotézise – mely szerint *azok az új vallási mozgalmak lesznek sikeresebbek, amelyek megfelelő feszültségben és ellentmondásban tudnak maradni környezetükkel* – tulajdonképpen a harmadik hipotézis variációja. Képletesen szólva: nyitva kell hagyni nemcsak az utcára nyíló kapukat, hogy a megtérők bejöhessenek, hanem a hátsó ajtókat is, hogy azok, akik nem tudnak tisztességesen beilleszkedni, távozhassanak. A megfelelő szigorúság pedig ahhoz kell, hogy a beilleszkedni nem tudók vagy akarók valóban akarjanak elmenni. Stark itt leginkább a második-harmadik generáció tagjaira gondol, akik már nem a saját választásukból csatlakoztak az új vallási entitáshoz, hanem beleszülettek és – úgy mond – anyjuk térdén hallgatták először annak hitrendszerét és tanítását. Az így felnövő gyermekeknek a vallási entitás már adott lesz, nem ők hozták létre, ezért hiányzik belőlük az a lelkesedés és elköteleződés,<sup>34</sup> amely az első generációt – szüleiket – jellemezte. Következésképp sokan kilépnek az adott vallási entitásból, de a kutatások szerint ez még mindig jobb a mozgalom szempontjából, mint ha ingyenélőként ott maradnának. Ezeknél a mozgalmaknál ezért elsősorban nem a természetes szaporulat hozza az igazi növekedést, hanem az újonnan megtérők. A mormonok például egy átlagos évben négyszer annyi friss megtértet keresztelnek meg, mint „saját gyermeket”.

Végül az utolsó állításban az fogalmazódik meg, hogy *azok a vallási entitások lesznek sikeresebbek, amelyek úgy szocializálják fiataljaikat, hogy minimalizálják a kilépést és a szigorúság enyhítésére irányuló szándékot.* Ez lényegében az előző hipotézisekből következik. Fontosak tehát a fiataloknak kifejlesztett programok, melyek révén kifejezhetik és megerősíthetik a vallási entitás iránti elkötelezettségüket. Stark rövid megfogalmazásában: minél többet kérnek és várnak el a fiataloktól, annál többet fognak kapni tőlük.

---

<sup>34</sup> Különösen nehéz helyzetbe került az Egyesítő Egyház, melynek tanítása szerint a Moon tiszteletes által összeadott és megáldott pároktól született gyermekek már mentesek az áteredő büntől, és így szüleiknél magasabb státuszba kerültek. Ezek a gyermekek, pontosabban inkább serdülők és fiatal felnőttek különleges elbánást igényeltek (volna) egyháztól.

Stark felsorolt hipotézisei olyan elméleti modellt alkotnak, amely még tesztelésre szorul. A szerző szerint komoly alapjai vannak az általa felállított megfontolásoknak, vagyis ezek nagy valószínűséggel ténylegesen szükségesek egy mozgalom sikerességéhez. Ám egyáltalán nem biztos, hogy elégségesek is, lehetséges, hogy még nem teljes a lista. Ezt csak úgy állapíthatjuk meg, ha azokon az új vallási entitásokon teszteljük az elméletet, amelyekről megfelelő minőségű és mennyiségű adat áll rendelkezésünkre. Stark erre a feladatra szenteli jövőbeli munkásságának jelentős részét, állítja tanulmánya végén, de természetesen várja mások közreműködését is. Sajnos ez ideig nem sok tanulmány született e feladat jegyében, de annál több foglalkozott azokkal a kérdésekkel, amelyeket az új vallási mozgalmak és az általuk kiváltott társadalmi reakciók eredményeztek. A következő fejezet ezek ismertetésére vállalkozik.

### III. rész

## TÁRSADALMI REAKCIÓK, INTERAKCIÓK ÉS KONFLIKTUSOK

## 7. fejezet

### *Olyan-e a fogadjisten, amilyen az adjonisten?*

Reakciók és interakciók: Az új vallási mozgalmak és a tudomány, a jog, a családi kapcsolatok, a média, valamint a mozgalmakat figyelő csoportok

Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos reakciókat több szempont szerint lehetne csoportosítani és ismertetni. Egyrészt területi felbontásban, vagyis azt vizsgálva, hogy egyes földrészeken, illetve ezeken belül egyes országokban milyen reakciókat váltottak ki ezek a mozgalmak. A szakirodalomban bőven találunk példát erre,<sup>1</sup> de ezek valójában csak ismertetések, alaposabb összehasonlítást ez a megközelítés nem tesz lehetővé. Másrészt adott az a lehetőség, hogy téma szerint csoportosítsuk az új vallási mozgalmak által kiváltott reakciókat és reflexiókat. Mivel ezek már természetüknél fogva analitikus beállítottságúak, magam is eszerint építem fel ennek a fejezetnek a szerkezetét.

Mivel a szociológia érdeklődési területe az „összvalóság”, illetve „az egész empirikusan megfogható valóság a szociológiai kutatás tárgya lehet”,<sup>2</sup> az új vallási mozgalmak (vallás)szociológiai megközelítése és kutatása is a valóság nagyon széles mezőjén történhet.<sup>3</sup> A szakirodalom áttekintése után azonban mégis jól elkülöníthetünk öt területet. Ezek (1) az új vallási mozgalmak és a tudomány(osság) kapcsolatával, (2) a mozgalmak kapcsán felmerült jogi kérdésekkel az egyház–állam kapcsolatok keretében, (3) a mozgalmak és a család kapcsolataival, (4) médiabeli bemutatásukkal és szerepléseikkel, illetve a mozgalmak médiához fűződő viszonyával, végül (5) az új vallási mozgalmakat figyelő csoportok sajátosságaival foglalkoznak. Természetesen tág körben, széles kontextusban kell értelmezni az egyes területek témáit, mert ezeken belül is nagyon eltérő kérdésekkel és problémákkal találkozunk. Végül az is nyilvánvalóvá válik, hogy a területek elkülönítése bizonyos mértékig önkényes, mert átfedések és kapcsolódások léteznek közöttük.

---

<sup>1</sup> Egy földrészre fókuszálva foglalkozik az új vallási mozgalmak fogadtatásával például Stark (1993). Az új Oroszországot elemzi Marat (2001), Angliát Beckford (1983), az Egyesült Államokat Richardson (1983). Sajátos megközelítésből, de még mindig általánosságban beszél a magyarországi kultikus milióról Kürti (2001).

<sup>2</sup> Morel (1989: 42 és 52), kiemelés az eredetiben.

<sup>3</sup> Ebből a szempontból az új vallási mozgalmakkal foglalkozó szociológiai szövegek – csakúgy, mint a vallásszociológiai tanulmányok általában – tipikusan „és” írások („az új vallási mozgalmak és...”). Itt újra meg kell említenünk, amit az első fejezetben az új vallási mozgalmak jelentőségével kapcsolatban már ismertettünk, hogy a szociológusok egyfajta „kutató laboratóriumként” használhatják őket. Más szóval, még ha az új vallási mozgalmak hirtelen eltűnnének, továbbra is kutatnunk kellene azokat a témákat, amelyek velük kapcsolatban a kutatók figyelmébe kerültek.



## 7.1. Az új vallási mozgalmak és a tudomány kapcsolata

A tudomány világa három ponton kapcsolódik az új vallási mozgalmakhoz. Egyrészt, egyes új vallási entitások mellett, hogy vallásnak tekintik magukat, kifejezetten állítják, hogy nézeteik tudományos alapokon nyugszanak, ezért Bainbridge pszeudo-tudományosnak nevezi ezeket. Egy másik terület az új vallási mozgalmak kutatásával kapcsolatos problémákat boncolgatja. Végül, de nem utolsósorban a tudomány művelőinek szakértőkként szerepeltetése a médiában és főleg a bíróságokon teremt interakciós lehetőséget – és problémákat.

### 7.1.1. A pszeudo-tudományos új vallási mozgalmak

Tudomány és vallás sokak szerint egymásnak ellentmondó fogalmak és jelenségek. Mások úgy vélik, a két terület bizonyos értelemben mára fegyverszünetet kötött, mindkettő kijelölte a maga illetékességi körét. Ugyanakkor a szekularizációs paradigma erősen tartja magát, újabb és újabb adatokkal bizonyítva a tudományos képzettség és a vallásosság közötti negatív korrelációt.<sup>4</sup> Csakhogy a vallás és a tudomány kapcsolatával a szekularizációs paradigmán belül foglalkozók is többféleképpen képzelik el a lehetséges végkimeneteket. Ezekre reagálva Bainbridge (1993: 279) rámutat, hogy egyrészt a szekularizáció egyáltalán nem új jelenség, mindig hatott – legalábbis azokra – a vallási intézményekre, amelyek legközelebb álltak a nem-egyházi elithez. Másrészt figyelembe kell venni, hogy a modern tudomány és a fejlett technológia egyáltalán nem oldotta meg az emberi lét legfontosabb problémáit, vagyis a vallás iránti érzelmi és társadalmi igény továbbra is erős.<sup>5</sup> Nem szabad továbbá arról sem megfeledkeznünk, mondja Bainbridge (1993) különféle felmérésekre hivatkozva, hogy az emberek jelentős része nincs tisztában a legalapvetőbb fizikai és csillagászati ismeretekkel. Így már érthetőbb, hogy a tudomány terjedésének és ismertté válásának egyik legfőbb módja a tudományos-fantasztikus irodalom, illetve az ilyen természetű filmek, amelyek vallásos elemekben is bővelkednek.<sup>6</sup> Nem kell tehát csodálkoznunk, ha egyes új vallási mozgalmak bizonyos mértékben néhány tudományos meglátásra alapozzák hitrendszerüket.

A pszeudo-tudományos vallási entitások legalább két évszázados múltra tekinthetnek vissza, amennyiben a mesmerizmust<sup>7</sup> tekintjük az első ilyen mozgalomnak.

---

<sup>4</sup> A szekularizáció témájának tárgyalása túlnőné a jelen tanulmány kereteit, ezért itt csak egy átfogó ismertetésre (Dobbelaere 2004), az egyik legfrissebb, átfogó empirikus kutatásra (Norris és Inglehart 2004), illetve a szekularizáció kommunizmus alatti és utáni ellentmondásaira rámutató írásra (Tomka 1998) utalok.

<sup>5</sup> Csak érdekesség kedvéért említem Andrew Greely (1974) elképzelését, miszerint az emberiség vallási igénye lényegében konstans, azaz nem változott, pontosabban nem csökkent a késői jégkorszak óta.

<sup>6</sup> Elég csak Lucas *Star Wars* trilógiájára, vagy a *Harry Potter* sorozatra gondolnunk.

<sup>7</sup> A mozgalom Franz Anton Mesmer (1734-1815) német orvosról kapta nevét, aki egyébként elsőként alkalmazta a hipnózist hisztériás betegek gyógyítására.

Egyesek a nevükben is jelzik a tudománnyal fennálló kapcsolatukat, a régebbiek közül például a Keresztény Tudomány,<sup>8</sup> az újabbak közül pedig a Szcientológia. Az amerikai vallási entitásokat ismertető Melton enciklopédiája (1996) több mint egy tucat UFO-hívő vallást említ, de ilyeneket már Magyarországon is találunk.<sup>9</sup> A tudomány és a pseudo-tudományos új vallási mozgalmak közti nem éppen felhőtlen kapcsolat egyrészt abból származik, hogy a vallási entitás olyan állításokkal áll elő, amelyeket a tudomány megcáfol. A konfliktusok másik forrása viszont az, hogy meglehetősen nehéz erős központosított hatalmat fenntartani egy olyan vallási entításban, amely a tudományra hivatkozik, mert a tudományos szabadsággal tipikusan együtt jár a demokratizálódási folyamat. Ezek a feszültségek jól tetten érhetők a Transzcendentális Meditáció (TM) és a Szcientológia életében.<sup>10</sup>

Az önmagát nem vallásként, hanem tudományos technikaként jellemző, valójában a hagyományos hinduizmus „felhígított” változatát, a TM-et Maharishi Mahesh Yogi alapította.<sup>11</sup> Elképzelése szerint aki elsajátítja és gyakorolja meditációs technikáját, az eljut a tiszta tudat mezejére, ami önmagában elég az élet valóságához. A TM-et nagyon széles körben használják Észak-Amerikában és Nyugat-Európában. Nemcsak az oktatás, hanem az üzleti élet és a szociális ellátás területére is behatolt, emberek millióinak ajánlva a meditációs gyakorlatot. Az 1970-es évek első felében a *Science* nevű folyóirat, a *Scientific American* magazin, valamint több könyv úgy nyilatkozott róla, mint a pszichológia új és elismert ága. Ezekben az

<sup>8</sup> A *Britannica Hungarica Világenciklopédia* (2005 CD-ROM Budapest) ismertetése szerint Mary Baker Eddy (1821-1910) alapította 1879-ben, az USA-ban. Alapelveit a *Science and Health with Key to the Scriptures* c. könyve tartalmazza. Szerinte Jézus gyógyításai és halál feletti győzelme azt igazolja, hogy a betegségek leküzdhetők, ha valaki hozzájut „a krisztusi lelkelet”-hez, vagyis az ember igazi lelki státusának mélyen gyökerező megértéséhez. A betegség ima általi gyógyítása szükséges lépés a testiségtől való megváltáshoz. A felekezet tagjainak nem kötelező csak spirituális gyógyuláshoz folyamodniuk, sőt közösségük bátorítja őket a közegészségi szabályok szigorú betartására. A foglalkozásszerűen gyógyítók nevét és adatait közli a felekezet hivatalos folyóirata, a *The Christian Science Journal*, és szolgálatukért pénzt kapnak. A közel 3000 gyülekezet kb. egyharmada az USA-n kívül, 56 országban található. Társadalomtörténészek szerint Mrs. Eddy és mozgalma megelőlegezte a nők előretörését a keresztény egyházakban, ami csak a XX. század végén vált világjelenséggé. Az egyház jelenteti meg a bostoni *The Christian Science Monitor* c. napilapot, a világ egyik legtekintélyesebb sajtóorgánumát.

<sup>9</sup> Hazánkban ilyen például a Forrás Egyház (Török 2004c: 104-105) vagy az Idegen, Fejlettebb Intelligenciákban Hívők Közössége Egyház (IFIHKE), melynek vezetőjével hitük szerint „az 1960-as évek közepén, gyermekként léptek kapcsolatba az idegenek, akik az emberiség bajaira megoldást jelentő válaszukat több kiválasztottal is megüzenték” (Török 2004c: 117). Érdekes, talán öniróniától sem mentes, hogy az IFIHKE szerint az „idegenek megjelenését az emberek különböző korokban félreértve vallásalapításra használták fel” (Török 2004c: 117).

<sup>10</sup> Bainbridge (1993) példaként hoz még egy harmadik új vallási mozgalmat, a Bizottság a Jövőért (Committee for the Future – CFF), mely azonban már nem létezik. Bainbridge leírása alapján a CFF nem volt annyira tekintélyelvű, mint a Szcientológia, s elképzeléseiben nem hozott annyira újat, a kortárs tudománytól annyira idegen tanítást, mint a TM. Eltűnésének legfőbb okát Bainbridge abban látta, hogy nem volt megfelelően erős vezetősége.

<sup>11</sup> A TM ismertetését Bainbridge (1993) művére, valamint Bowker (1997) enciklopédiájának idevágó szócikkeire alapozom.

években Maharishi Mahesh Yogi két egyetemet alapított: a Maharishi International University-t Iowa-ban (USA), illetve a Maharishi University of Natural Law-t Mentmore-ban (UK). 1975-ben Svájcban meghirdette a Megvilágosodás Korának hajnalát, a rákövetkező évben pedig beiktatta a Megvilágosodás Korának Világkormányát. A „Maharishi effektus” néven ismertté vált, állítólagosan tudományos tételek gyógyírként ajánlották a világ szociális problémáira. Az 1970-es évek második felében azonban többen cáfolták a TM tudományosságát. Ez nem tántorította el a követőket attól, hogy újabban azzal bombázzák a tudományos folyóiratok szerkesztőit, hogy ha egy adott ország lakossága egy százalékának négyzetgyökével egyenlő személy végzi – akár telepatikus úton – a TM technikáját, akkor ez mérhető javulást idéz elő abban a társadalomban. A szerkesztők azonban rendre elutasították az effajta tanulmányok publikálását.

A Magyarországon is jól ismert Szcientológia Egyház önállítása, miszerint egyszerre vallás és tudomány,<sup>12</sup> az agymosás kérdésével kapcsolatban már említésre került. Az egyház alapítója, L. Ron Hubbard (1911-1986) szerint az embert, az eredendően szellemi lényt az előző életeiben szerzett és akkumulálódott bűntudata megakadályozza abban, hogy úgynevezett Operatív Thetánná (OT) váljon, vagyis olyan személlyé, „aki képes kezelni dolgokat anélkül, hogy testet vagy fizikai eszközöket használna” (Hubbard 1998: 167). Meglátásai, illetve az ezekre alapozott szcientológus gyakorlatok, elsősorban az auditálásnak nevezett folyamat lehetővé teszi azt, hogy az ember megszabaduljon előző élete terheitől és elérje az OT állapotot. Ehhez azonban – egyik jelmondatukhoz híven – 100%-ban tiszta technológia (100% Standard Tech) szükséges, vagyis mindent úgy és csakis úgy szabad tenni, ahogyan Hubbard lefektette és ahogyan a Szcientológia Egyház tanítja. Más szóval a kutatás és kísérletezés teljességgel kizárt. A Szcientológia Egyház „tekintélyelvű természete arra kényszerít egyes tagokat, hogy szakítsanak az egyházzal és saját, szabad közösséget alapítsanak; megakadályozza továbbá azt is, hogy bármiféle együttműködés jöhessen létre a Szcientológia és a valódi tudomány között”.<sup>13</sup>

Az új vallási mozgalmak közül azonban mások sem akarják mindenben vagy mindenkor, hogy a „klasszikus” tudományok képviselői kutatásokat végezzenek körükben. Ráadásul be kell ismernünk, hogy még ha az összes új vallási entitás szorosan és konstruktívan együttműködne, akkor sem tudnánk meg mindent pontosan róluk. A következőkben ezért az új vallási mozgalmak kutatásával kapcsolatos problémák kerülnek tárgyalásra.

---

<sup>12</sup> Bainbridge (1993: 283) jelzi, hogy a Szcientológia „az első vallási technológiának” tartja magát, egy velük szimpatizáló megfigyelő (Braddeson) pedig 1969-ben „technológiai vallásnak” nevezte szervezetüket.

<sup>13</sup> Bainbridge (1993: 294), jelen szerző fordításában. A Szcientológiáról levált csoportra példa az Advanced Ability Center, amelyet David Mayo alapított a kaliforniai Santa Barbarában 1983-ban.

### 7.1.2. Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos kutatási nehézségek

A kutatási nehézségek két fő forrásból erednek. Mivel az első – a leíró adatok hiánya – elsősorban a kutatók hibája, ezt tárgyaljuk először. A bajok második forrása azonban már a kutatók és az új vallási mozgalmak interakciójából fakad.

#### 7.1.2.1. Az új vallási mozgalmakat leíró alapvető adatok hiánya

Az új vallási mozgalmak szociológiai kutatása az 1970-es évek elején kezdődött el igazán. Hamarosan tekintélyes mennyiségű tudományos mű állt a téma iránt érdeklődők rendelkezésére. Ennek ellenére egyesek már a következő évtized közepén felhívták a figyelmet arra, hogy a téma tudományos kutatásának van egy általános oka,<sup>14</sup> nevezetesen az alapvető leíró adatok hiánya (Balch 1985). Valamivel konkrétabb megfogalmazásban ez úgy hangzott, hogy a „hozzáférhető adatokból leszűrt összehasonlító és elméleti következtetések érvényességét megkérdőjelezi az adatgyűjtés egységesítésének hiánya mind a gyűjtés technikáját, mind pedig azt illetően, hogy tulajdonképpen miről kellene adatot gyűjteni.”<sup>15</sup>

A korai figyelmeztetések ellenére az új vallási mozgalmak kutatóit jobban érdekelték bizonyos témák módszertani kérdései, mint az általános adatgyűjtés. Ez részben azzal magyarázható, hogy ezek a mozgalmak bizonyos területeken<sup>16</sup> nagyon szokatlanul viselkedtek, és e furcsaságok okainak kutatása, illetve a velük kapcsolatos módszertani kérdések magasabb prioritást élveztek. Másrészt azonban az sem ösztönözte a kutatókat az alapvető leíró adatokkal való foglalkozásra, hogy a tudományos folyóiratok szerkesztői nem publikálják a kizárólag ilyen témájú tanulmányokat. Következésképp, mint Robbins (1988: 16) rámutat, a tanulmányok szerzői lerövidítve és adott esetben a kívánt teóriához igazítva adták csak közre az ilyen adatokat.

Az új vallási mozgalmak általános kutatásával kapcsolatban Richardson, Balch és Melton (1993) a következő hat problémát fogalmazta meg. Először is szerintük (1) túlsúlyban vannak azok a kutatási eljárások, amelyeket csak egy adott csoport adott momentumára fejlesztettek ki. Ennek egyik következménye (2) a longitudinális, azaz idősoros felmérésekből származó adatok, valamint a (3) standardizált eljárások hiánya. Az effajta egyszeri felmérések másik következménye, hogy (4) az

---

<sup>14</sup> Az agymosás kérdéskörének tárgyalásakor már láttuk, hogy az a speciális terület milyen kutatómódszertani problémákat vet fel. Más területek természetesen más specifikus kérdéseket eredményeznek, itt azonban egy általános, de ennek ellenére vagy talán éppen ezért nagyon fontos kérdésről lesz szó.

<sup>15</sup> Robbins (1988: 16), jelen szerző fordításában.

<sup>16</sup> Barker (1995), valamint a Wilson és Cresswell által szerkesztett könyv (1999) egyes fejezetei jól rámutatnak ezekre a kényes, ellentmondásoktól sem mentes területekre. Az egyik ilyen volt a korábban már részletesen tárgyalt agymosás kérdése vagy az új vallási mozgalmak gazdasági, pénzgyűjtési tevékenysége, amiről már szintén volt szó. Az új vallási mozgalmak családi életre gyakorolt hatásáról pedig a későbbiekben lesz szó.

így begyűjtött adatok összetettek, az egyes változókba tömörített adatok több területet lefednek, amelyek későbbi szétválasztása már nehézkes, illetve lehetetlen. De az is problémákat vet fel, ha az adatokat (5) a kilépés utáni terápiás interjúkból, vagy pedig (6) a csoportban levő „boldog tagoktól” próbálják begyűjteni, akik természetesen a csoport felügyelő tekintete miatt hajlamosabbak csak a pozitívumokról beszélni. Az ilyen problémák miatt a tanulmányok jelentős része csak egyéni és sajátos (idioszinkretikus) jelleggel rendelkezik, amit nehéz más vizsgálatokkal összevetni. Az eltérő fogalmak és elméleti megközelítések, valamint az *ad hoc* jellegű limitált módszerek lehetetlenné teszik az összehasonlító elemzést. De ami szerintük még aggasztóbb, az az, hogy az 1980-as évek közepéhez képest gyakorlatilag semmiféle javulás nem történt ezen a téren (1993: 215). Ezt a borúlátó helyzetképet tűnik alátámasztani Pitchford és társai (2001) cikke, mely még az új évezredben is hiányolja az egységes adatgyűjtési módszert.

Úgy tűnik, hogy magyarországi viszonylatban valamivel jobb a helyzet. Balch, Robbins, Richardson és Melton<sup>17</sup> azt javasolta az új vallási mozgalmak kutatóinak, hogy az antropológusok által használt „Emberi kapcsolatok területeinek karterék-rendszerét” (Human Relations Area Files – HRAF) alkalmazzák ők is. A HRAF-ban tizenhét szempont szerint gyűjtik az általános leíró adatokat. Ezek a következők: (1) a tagság demográfiai jellemzői; (2) történetük; (3) a hitrendszer felépítése és tartalma; (4) a vezetőség és a társadalmi szerveződés; (5) a tagság kívülállókka l fennálló kapcsolata; (6) gazdasági tevékenységük; (7) anyagi kultúrájuk; (8) a mindennapi élet rutinja; (9) beszédmód és stílus; (10) szexuális gyakorlatuk; (11) gyermeknevelés; (12) deviancia és társadalmi ellenőrzés a csoportban; (13) toborzási stratégiájuk; (14) a tagság elköteleződése és áldozatvállalása; (15) szocializációs módszerek; (16) megtérési minták; és (17) kilépési módozatok.<sup>18</sup> Ezek a szempontok valóban minden területre kiterjedően gyűjtenek adatokat, de egy probléma itt is adódik. Ez pedig az új vallási mozgalmak adott esetben nagyon gyorsan és alaposan változó természetében gyökerezik. A változás bekövetkezhet pusztán a karizmatikus vezető „hangulatváltozására”, de a befogadó társadalom nyomása is okozhatja. Egyes kutatók úgy próbálták ezt kivédeni, hogy olyan önkéntes kérdőívet küldtek a mozgalmaknak, amely lényegében felölelte a HRAF tizenhét kategóriáját. Elvileg ez alkalmas lenne egy „pillanatfelvétel” készítésére, de hátránya az alacsony visszaküldési arány,<sup>19</sup> illetve természetéből fakadóan fennáll a manipulált adatközlés veszélye.

---

<sup>17</sup> Robbins (1988), Balch (1985), Richardson és társai (1993: 215).

<sup>18</sup> Robbins (1988: 16). Lényegében ezeket a szempontokat ismerteti Pitchford és társai (2001) is, csak 14 pontba sűrítve.

<sup>19</sup> A London School of Economics-nál bejegyzett INFORM kérdőíveinek csak mintegy 30%-a érkezett vissza. A japán RIRC központ hasonló próbálkozása állítólag 70%-os visszatérülési arányt ért el, de ezt az adatot nem sikerült megerősíttetnem. Mindkét esetben személyes kommunikációból veszem az információkat, az előbbit Eileen Barkertől, az INFORM vezetőjétől, az utóbbit Dr. Keishin Inabától, aki 2003-ban a párizsi Centre de Recherches sur le Japon kutató munkatársa volt.

Ezek áthidalására javasoltam (Török 2004d) azt, hogy a vezetőkkel folytatott félstrukturált interjúk alapján gyűjtsünk leíró adatokat. Az interjú félstrukturáltsága azt jelenti, hogy a beszélgetéshez létezik ugyan egy váz – egy kérdéssor és úgynevezett zárt válaszadási lehetőségek –, de a felkérő levélben, majd az interjú során arra bátorítjuk a vallási entitások vezetőit, hogy az adott kérdés kapcsán mondják el még mindazt, amit ahhoz kapcsolódva fontosnak tartanak. Az interjúkat az entitás központjában, a helyszínen végezzük, ami bizonyos mértékig csökkenti a manipulált válaszadás lehetőségét.

Először 1996-97-ben az akkor bejegyzett 55 „egyházból”<sup>20</sup> 48-cal, majd 2002-03-ban pedig az akkori 135 vallási entitás 63-77%-ával<sup>21</sup> tudtam így interjút készíteni. A több mint száz kérdés<sup>22</sup> hét nagy témakörben ölelte fel az entitással kapcsolatban begyűjtendő információkat, melyek a HRAF 17 kategóriájából – igaz, csak bizonyos mértékig – 13-at lefedtek.<sup>23</sup> A módszer eredményességét bizonyítja, hogy azóta hasonló megkérdezés történt Szlovéniában (Crnic 2004), illetve Szlovákiában<sup>24</sup> is megpróbálják elvégezni.

Az ismertetett módszerrel Magyarországon – és a közép-európai régió említett országaiban – tehát valamelyest megoldódni látszik a kutatásnak az alapvető leíró adatok hiányából származó problémája. A vizsgálati nehézségek másik forrása, a kutatás során szükségszerűen fellépő interakciókból fakadó problémák azonban továbbra is fokozott figyelmet követelnek, s olykor bizony még kutatói találékony-ságot is.

#### 7.1.2.2. A kutató és az új vallási mozgalmak interakcióból fakadó problémák

Ha a kutatónak sikerült engedélyt szereznie ahhoz, hogy közelebbről figyelje egy új vallási entitás életét, fel kell készülnie arra, hogy számtalan nehézséggel és befolyásoló tényezővel kell szembenéznie a kutatás alatt, sőt után. Ezek részben abból fakadnak, hogy a kutató – minden jószándéka, tapintata és figyelme ellenére – maga is hatással lehet a tagság viselkedésére. Másrészt azonban fel kell készülnie arra,

---

<sup>20</sup> Emlékeztetőül utalok a magyar jogi nyelvezetre, mely minden vallási entitást „egyháznak” nevez.

<sup>21</sup> Összesen 72 interjú történt (68 bejegyzett + 4 be nem jegyzett „egyházzal”), ami a megszűnt és a többi név alatt bejegyzett stb. egyházak levonása után eredményezte a 63%-os eredményt. De ha figyelembe vesszük a Miniszterelnöki Hivatal vallási ügyekkel megbízott hivatalnokának nyilatkozatát, miszerint a kisebb egyházak 25%-a nem működik, akkor 77%-os válaszadási arányt kapunk.

<sup>22</sup> Magyarul a kérdések megtalálhatók Török (2004c) könyvében, angolul pedig részletes értékeléssel és a kísérő levéllel együtt Török (2004d) írásában. Fontos azonban arra rámutatni, hogy az 1996-97-es megkérdezéskor még nem állt rendelkezésemre a következő alkalommal használt kérdéssor.

<sup>23</sup> A beszédmód és stílus, az anyagi kultúra, a megtérés, illetve a kilépés módozatai szorulnak ezért még további, leginkább résztvevő-megfigyelésen alapuló tanulmányozásra. Ezek nehézségeiről, illetve megoldási lehetőségeiről a későbbiekben még bővebben lesz szó, miként az így nyert adatok is alább kerülnek bemutatásra.

<sup>24</sup> Személyes kommunikáció a szlovák egyház-állam kapcsolatokért felelős hivatal vezetőjével, Michaela Moravcikovával.

hogy a mozgalom megpróbálhatja befolyásolni. Harmadrészt vizsgálni kell azt a különleges kérdést, hogyan viszonyuljon a kutató a volt tagok interjúihoz. Ez a kutatás-módszertani kérdés különösen akkor lesz fontos, ha maga a kutató a volt tag.

#### 7.1.2.2.1. A kutató hatása az entitás tagjaira

Susan Palmer (2001: 115) rámutatott, hogy a kutató jelenléte „romboló hatást” tehet egy vallási entitás tagjainak erkölcsére. Az új vallási mozgalmak adott esetben egyébként meglehetősen puritán életmódot folytató tagjai több okból kényeztethetik a kutatót. Jelenléte lehetőséget nyújthat arra, hogy bizonyos szabályokat lazábban vagy egyáltalán ne tartsanak be, legalábbis azok, akik a kutató közvetlen környezetében vannak.<sup>25</sup> Palmer úgy értelmezte az ilyen lehetőségeket, mint amelyekkel elültetheti a kutató a „visszaprogramozás” csíráit (*soft-deprogramming*).

#### 7.1.2.2.2. A vallási mozgalom manipulatív hatása a kutatásra

A kétfajta befolyásolás közül a kutatók természetesen inkább annak második forrására figyeltek: arra, amikor a vallási mozgalom próbálja manipulálni a kutatást. Janja Lalich (2001) ennek lényegében három formáját különbözteti meg. Közülük az elsőt magyarul egyszerűen csak *a kutató* – vagy más látogatók – *becsapásának* nevezhetjük. Ez úgy történhet, hogy csak bizonyos előre kiválasztott, a vezetőség szerint megbízhatónak tartott és betanított személyekkel találkozhat, csak velük készíthet interjút. Egy fennmaradt videofilm tanúsága szerint például Jim Jones a média képviselőinek érkezése előtt egyértelműen arra utasít egy nőt, hogy „kerülje a riportereket, mint a leprásokat”,<sup>26</sup> mert a hölgy nem tudja magát – nyilván a csoport érdekeinek megfelelően – kifejezni. Az Osho mozgalomban (Rajneeshizmus) pedig egyszerűen félbeszakították a kutató és a tagok között zajló beszélgetéseket, amikor úgy ítélték meg, hogy az illető tag túl sokat vagy kényes kérdésekről beszél. A becsapás azonban úgy is történhet, hogy a kutató csak bizonyos kérdésekről érdeklődhet. A vezetőség előre bekérheti a felteendő kérdéseket és cenzúrázhatja őket. Előfordult, hogy átfogalmazták a kérdéseket, hogy így a vezetőség arról beszélhessen, amit ők tartottak fontosnak. A becsapás következő

---

<sup>25</sup> Palmer mindkét példája olyan tagokra vonatkozott, akik azzal a feladattal voltak megbízva, hogy a repülőtérről a mozgalom telephelyére szállítsák őt. Útközben azonban megálltak felfrissülni. Az egyik esetben felfigyelt arra, milyen nagy örömmel hívták meg a tagok egy italra (amiből aztán több is lett). Más esetben egy negyvenes éveiben járó férfi és nő arra próbálta rábeszélni, hogy útközben álljanak meg három napra pihenni egy általuk már lefoglalt panzió két szobájában. Mint kiderült, a pár már évek óta vonzódott egymáshoz, de a vallási entitás vezetői nem engedélyezték házasságukat. Palmer nem volt hajlandó a három napos pihenőre, de azért néhány órát a panzió kertjében üldögélt, amíg a pár „erőt gyűjtött” az előttük álló útra.

<sup>26</sup> Lalich (2001: 133). A későbbiekben, ha másképp nem jelzem, a kutatás manipulációjára hozott példákat Lalich tanulmányából veszem.

formáját az előre megrendezett – és olykor alaposan begyakorolt – események jelentik. Jim Jones például egy szovjet delegáció érkezése előtt hosszú ideig gyakoroltatta a tagságot, hogy „elvtársaknak” szólítsák az érkezőket. A Családról, a korábban Isten gyermekei néven ismert új vallási entitásról köztudott, hogy úgynevezett „média-otthonokat” tartottak fenn, ahol válogatott és kellően felkészített tagok éltek és fogadták nemcsak a kutatókat, hanem a média képviselőit, akik akár több napot ott tölthettek vizsgálódás és kutatás céljából. A becsapáshoz tartoznak az olyan technikák is, amelyekben egyszerűen hazudnak a csoportról, eltitkolnak valamit, illetve amikor megbízható tagok titkos ügynökökké válnak a vallási entitás által idegeneknek – kutatóknak vagy potenciális megtérőknek – szervezett programokban. A tényleges látogatók és kutatók közt inkognitóban elvegyült tagok kérdéseikkel és lelkesedésükkel befolyásolhatják a megfigyelők véleményét, illetve visszajelzéseket adhatnak a vezetőség felé.<sup>27</sup> Ez a taktika különösen a vallási entitás által létrehozott és működtetett frontszervezetekben alkalmazható.

Az effajta taktikák ellen úgy védekezhet a kutató, hogy például (1) korábban érkezik a megbeszélrt időpontról vagy (2) más helyeken is felkeresi a vallási entitást, nemcsak a központban. Kérheti továbbá, hogy (3) ő maga választhassa ki az interjúra felkért tagokat. Fontos továbbá, hogy (4) különféle beosztású, eltérő tagsági idővel rendelkező, más-más feladattal megbízottakkal beszélhessen. Végül, de nem utolsósorban (5) a beszélgetés lehetőleg ne az új vallási mozgalom területén történjen, hogy a tagok ezáltal is szabadabbnak érezhessék magukat.

A manipuláció második formája az, amikor a vezető vagy vezetőség megpróbál karizmatikus hatásával hatni a kutatóra. Antropológusok és etnográfusok tapasztalatából közismert, hogy a tudós önkéntelenül védeni próbálja kutatásának alanyait, mert az idegen kultúra – vagyis az úgynevezett civilizált világ – könnyen félreértheti a kutató által bemutatott jelenségeket. A vezető vagy a vezetőség a maga karizmájával, a kutató felé megnyilvánuló kitüntetett figyelmével még intenzívebbé teheti ezt a hatást. Ellenszerűen az első és legfontosabb teendő a kutató részéről (1) annak beismerése, hogy hatással van rá a vezető személyisége. Biztosítani kell továbbá azt, hogy (2) elegendő időt töltsön egyedül, távol a vallási entitás rítusaitól, rendezvényeitől stb.. Furcsának tűnhet, de még fontosabb, hogy a kutató (3) egészségesen táplálkozzon, fogyasszon kellő mennyiségű folyadékot és eleget aludjon. Lényeges továbbá, hogy (4) rendszeresen tartson kapcsolatot kollégáival és családtagjaival, hogy így „visszazökkenjen a valóságba”. Ezt elősegítheti, ha (5) körbeveszi magát mindennapi életének apró kis emlékeztetőivel. Végül (6) rendszeresen reflektáljon kutatására, annak célkitűzéseire.

---

<sup>27</sup> Ilyen jellegű személyes tapasztalatom volt a Forum, korábban *est* néven működő csoportban; bár az igazsághoz hozzátartozik, hogy bizonyos mértékig nyíltan végezték ezt a gyakorlatot. A tagok, a korábban már egy-egy Forum szervezte tanfolyamon részt vettek más színű kitűzöt viseltek, mint a teljesen újak. Bár előre ezt nem jelentették be, de amikor valaki az újak közül rámutatott erre a technikára, nem tagadták, hanem arra hivatkoztak, hogy „ismétlés a tudás anyja”, azaz a régebbi tagságnak ajánlott ismét részt venni egy-egy ilyen tanfolyamon.



A manipuláció harmadik formája az, amikor a vallási entitás megpróbálja megváltoztatni a kutatás eredményeit, illetve megakadályozni a közzétételét. Persze ajánlatos magával a csoporttal ismertetni az eredményeket, figyelembe venni visszajelzéseiket, mert ezáltal további pontosításokat és finomításokat végezhetünk, illetve kiigazíthatjuk az esetleges félreértéseket. Arra azonban ügyelni kell, hogy a csoport ne „írhasssa át” a jelentést,<sup>28</sup> mint miként erre immár közismert kísérletet tett a Szcientológia Egyház Roy Wallis kutatása után.<sup>29</sup> Ám arra is akadt már példa, hogy egy vallási entitás megpróbálta – a szerző és a kiadóvállalat megbízottjainak zaklatásával – megakadályozni a róluk szóló, nemcsak a dicséretes dolgaikat bemutató könyv megjelenését.<sup>30</sup> Az effajta manipuláció mindig kellemetlen; végső esetben csak jogi úton védekezhetünk ellene.

#### 7.1.2.2.3. A volt tagok szerepe a kutatásban

A kutatás kapcsán továbbá az a kérdés is felmerül, mint az agymosás elmélet tárgyalásánál láttuk, hogy milyen mértékben tarthatjuk megbízhatónak a kilépett tagok információit. Egészen sajátos kérdéseket vet fel ráadásul az az eset, amikor egy volt tag végez kutatást az adott vallást még mindig gyakorlók körében.<sup>31</sup> Korábbi tevékenységére és kapcsolataira visszatekintve felléphet ugyanis az úgynevezett reflexiós elfogultság (*reflexivity bias*). Ennek kivédéséhez fontos, hogy (1) a kutató nyíltan elismerje mindazt, ami befolyásolhatja objektivitását. Különösen fontos, hogy ezekben az esetekben (2) csak már kipróbált és elfogadott kutatási módszerekkel és mérőeszközökkel dolgozzon. Ennek biztosítása végett (3) elengedhetetlen a triangularitás – vagyis hogy többféle forrásból szerezzen információt, melynek természetesen része lehet a volt, a kilépett tagokkal készített interjú is. Fontos továbbá, hogy (4) ellenőriztesse szakmabeli kollégáival nemcsak az eredmények kiértékelését, hanem az egész kutatási folyamatot (*peer review*). Az ilyen speciális szituációban levő kutatók könnyen abba a hibába eshetnek, hogy korábbi élményeikre és tapasztalataikra hivatkozva megkurtítják megfigyeléseik idejét, számát stb.. Nekik tehát (5) külön gondot kell fordítaniuk arra, hogy kellő számú és megfelelő mennyiségű megfigyelést végezzenek.

---

<sup>28</sup> Saját gyakorlatom az, hogy megmutatom a közlésre szánt anyagot, és lábjegyzetben vagy más formában (függelékben, illetve esetenként magában a szövegben) közlöm a csoport megjegyzéseit.

<sup>29</sup> Lalich (2001: 132) közlése szerint ez az eset azóta olyan „klasszikussá” vált, hogy ma már egyetemi jegyzetekben és kézikönyvekben tárgyalt eset lett belőle, például Hammersley és Atkinson 1996-ban megjelent *Ethnography: Principles in Practice* (London: Routledge) c. művében.

<sup>30</sup> Erre példaként lásd Rubin (2001) kálváriáját a Bruderhof elnevezésű, Magyarországon (még) nem működő csoporttal.

<sup>31</sup> Ilyen Janja Lalich (2001) esete, aki a beállítottság szerinti szociológiai értelmezésben szektának nevezhető párt, az amerikai Democratic Workers Party tagja volt hosszú évekig. A szociológiai értelemben szektának nevezhető néhány politikai csoportosulás bemutatásához ld. például Roger O'Toole (1977) írását.

E nehézségek és a volt tagoktól nyert vagy egy volt tag által végzett kutatásból nyert információk megbízhatóságát csökkentő szempontok mellett azonban előnyökkel is jár az így végzett kutatás. Ők ugyanis ismerik az adott vallási entitás sajátos nyelvezetét és speciális kifejezéseit. Tudják, mit takar a vezető által az egyes tagoknak – például az interjú során – adott, de a kívülálló fülnek teljesen érthetetlen utasítás. Tudják, hogy hol kell jobban megbolygatni a simának és szépnek látszó felszínt. Mivel maguk is az entításban éltek, tisztában vannak azokkal a taktikákkal, amelyeket éppen a kutatók – vagy az idegenek és látogatók – félrevezetésére foganatosítottak. Végül, de nem utolsósorban az adott új vallási mozgalom által tisztelt és szentnek tartott írások alapos ismerete és értelmezése felbecsülhetetlen értéket jelent a kutatásban.

Az említett problémák megfontolása és főként orvoslása után tehát a kutató megbízhatóbb és az új vallási mozgalmakat alaposan leíró adatok birtokába juthat. Erre támaszkodva már bátrabban tehet összehasonlításokat és értékeléseket, illetve határozottabban képviselheti megállapításait mind a bíróság, mind a média képviselői előtt.<sup>32</sup> Ettől azonban ez még nem válik problémamentessé.

### 7.1.3. A kutatók bírósági és médiabeli szerepléseinek problémái

Mivel az új vallási mozgalmak markánsan eltérő viselkedésükkel az élet több területén konfliktusba kerültek az őket befogadó társadalomban, így érthető, hogy a média képviselői előszeretettel, a bíróságok pedig némi kényszerűséggel foglalkoztak velük. Eközben a média inkább kényszerűségből,<sup>33</sup> a bíróságok viszont – elvileg – pártatlanul szólaltatták meg egyes tudományágak képviselőit. Felmerül a kérdés, hogy pártatlanok tudtak-e maradni a kutatók? Milyen konfliktusokba kerültek a bírósági meghallgatások, illetve a média interjúi során? Ennek tárgyalását érdemes két területre bontani: egyrészt a bíróságokon, illetve a bírósági eljárásokkal kapcsolatban felmerülő etikai problémákat bemutatni, másrészt a média sajátossága miatt szükséges külön néhány szót ejteni a média képviselőivel tartott kapcsolatról.

#### 7.1.3.1. A bírósági eljárásokkal kapcsolatban felmerülő etikai kérdések

A kutatók megosztottsága, lehetséges szerepük az úgynevezett egészségügyi és vallási koalícióban már említésre került az agymosás elméletének tárgyalása során. További ellentétre és feszültségre adhat lehetőséget a tudósok között az a

---

<sup>32</sup> Itt most az új vallási mozgalmakat kutató szakemberek médiához és bírósághoz fűződő viszonyáról van szó, ami nem tévesztendő össze maguknak az új vallási mozgalmaknak a médiabeli szereplésével és jogi megítélésével, amiről a későbbiekben lesz szó.

<sup>33</sup> Egy tudós a maga tárgyilagosságra és pártatlanságra törekvése miatt kevésbé kedvelt riportalany a szenzációt kereső média riportereinek.

gyakran bíróságokon is eldöntendő kérdés, hogy minek tekintsenek bizonyos entitásokat. Erre a kérdésre jó példát kínál az Anton Sandor LaVey által alapított Sátán Egyháza. Mint Beit-Hallahmi (2001) rámutat, LaVey nem csinált különösebb titkot ateista meggyőződéséből, sőt abból sem, hogy az általa alapított „egyház” csupán üzleti vállalkozás volt. Ennek ellenére egy olyan, az amerikai vallási palettán jól ismerő és tekintélynek számító tudós, mint Gordon Melton, mégis vallásként ismerteti nemcsak a Sátán Egyházát, hanem a róla leváló újabb entitásokat is.<sup>34</sup> Ebben a kérdésben egyértelműen visszaköszön az első fejezetben tárgyalt probléma, az, hogy nem tudjuk egyértelműen definiálni a vallást. A perbe fogott entitások, illetve jogi képviselőik viszont a vallásszabadság hangoztatásával igyekeznek kibújni sok vád alól.

Ehhez kapcsolódik az a komoly etikai kérdéseket felvető javaslat Bainbridge (1993) részéről, miszerint a tébolyodottak és a sarlatánok helyett inkább a vallásszociológusok alapítsanak újabb vallási entitásokat. A világnak szüksége van (új) vallásokra, és a vallásszociológusok már eddig is tanácsadóként segítették az új vallási mozgalmakat, hogy megoldják azokat a problémákat, amelyekre kutatásaik során fényt derítettek. Csakhogy Bainbridge szerint most már „készen kell állnunk a saját magunk által kitalált kultuszok létrehozására is, amely feladat, elismérem, veszélyes a saját jólétünkre nézve, s amely felháborító azok szemében, akik nem hajlandók belátni, hogy minden vallás emberi termék. Csakhogy az egész emberiség javát nézve is sokkal jobb, ha becsületes vallásmérnokok vállalják fel az új vallások létrehozását, mint ha örültekre és pénzsóvár csalókra hagynánk ezt a feladatot.”<sup>35</sup> Bainbridge mindjárt elő is állt egy új vallással, amelyet egyháza neve (Experimentalist Church: Kísérletező Egyház) után experimentalizmusnak hívhatnánk (1993: 286-289).

A tanulmány kontextusát tekintve Bainbridge valószínűleg komolyan gondolta ezt a felhívást, ennek ellenére tudomásom szerint eddig még nem talált követőkre. Ennek oka részben minden bizonnyal az a potenciális szerepek közti konfliktus, amely a vallásszociológust érné, ha egyszerre lenne egy új vallási mozgalom alapítója, valamint kutató szakértőként több más új vallási entitás tanácsadója. Thomas Robbins – természetesen más összefüggésben, de erre is vonatkoztathatóan – Barbara Hargrove vallástudóst idézte, aki szerint

a tudományos munka minősége látja kárát annak, ha az Egyesítő Egyházhoz vagy a Szcientológiához hasonló csoportok tanulmányozása *politikai aktussá* válik. Hargrove rámutatott, hogy a hetvenes években az Egyesítő Egyházzal foglalkozó kutatások kevésbé foglalkoztak a csoporttal mint vallással, mert inkább a tagság civil szabadságjogainak vé-

---

<sup>34</sup> Beit-Hallahmi (2001: 57-58) Melton 1989-ben kiadott *Encyclopedia of American Religions*-ére utal, de a Church of Satan a Melton és Bauman (2002) által szerkesztett enciklopédiában is szerepel. Shinn (1992) cikke felhívja a figyelmet a vallás bíróság előtti definíciójának problémáira.

<sup>35</sup> Bainbridge (1993: 289-290), jelen szerző fordításában.

delme kötötte le a figyelmüket. ... A társadalomtudományi kutatás célja nem bizonyos társadalmi folyamatok, jelenségek védelme vagy kritikája, hanem ezek leírása és magyarázata.<sup>36</sup>

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy társadalomtudós nem kritizálhat vagy nem kelhet egy csoport védelmére akár a bíróságon, de azt mindenképpen, hogy a tudós személyiségében egyfajta törés áll be: elsősorban tudós és csak másodsorban aktivista (Robbins 2001: 87). Mindkét minőségében sok kihívás és nehézség fogja érni. Mivel a jelen tanulmány nem „politikai aktivistaként tevékenykedő tudósok és bírósági szakértők” részére íródott, csak egyet említek meg az őket érintő problémák közül, mely többször visszaköszön az új vallási mozgalmakkal foglalkozó kutatók írásaiban. Ez pedig az, hogy az anti-cult mozgalommal szimpatizálók írásai és egyéb megnyilvánulásai bizonyos fokig a mccarthyizmusra emlékeztették az új vallási mozgalmakat védő tudósokat, mely az 1950-es évek elején uralta az Egyesült Államok közéletét.<sup>37</sup>

Különösen kényessé válik az új vallási mozgalmakkal tudósként foglalkozó kutatók helyzete, ha a bíróság előtt e vallási entitások szakértőjeként<sup>38</sup> kell számot adnia ismereteiről, és főként akkor, ha a bíróság felkéri szakértőnek egy vallási mozgalom tanulmányozására. A kutatás során fellépő problémákról már előzőleg beszéltünk, de itt még megemlítek néhány olyan nehézséget, amelyek a kutatás etikai jellegéből adódnak.

Ma már meglehetősen elfogadott az a nézet, hogy etikátlan úgy kutatást végezni emberek körében, hogy annak alanyai ne tudjanak a kutatás tényéről és a valódi kérdésről.<sup>39</sup> Más szóval, nem illik a kutatónak magát potenciális megtérőnek kiadva beférkőzni egy vallási entitás tagságába. Susan Palmer (2001: 104) szerint az indokolja a fenntartásokat az effajta titkos kutatással szemben, mert pszichológiailag egészségtelen, morálisan megalkuvásra késztető, módszertanilag pedig kevésbé eredményes. De a nyílt és őszinte kutatásnak is megvannak a maga hátrányai

---

<sup>36</sup> Robbins (2001: 82-83), jelen szerző fordításában. Kiemelés az eredetiben.

<sup>37</sup> Erre utal például Robbins (2001: 72). Joseph Raymond McCarthy (1908-1957) amerikai szenátor 1950 februárjában „azzal a váddal állt elő, hogy a külügyminisztériumba 205 kommunista szivárgott be. ... Amikor kihallgatásra a Szenátus Külügyi Bizottsága elé idézték, McCarthy egyetlen olyan kommunista párttag nevét sem tudta megadni, aki valamelyik kormányhivatalban állást kapott volna. A koreai háborúba belefáradt és a kommunizmus kelet-európai és kínai előretörésétől megdöbbenett amerikai nép félelméből és kudarcérzetéből tőkét kovácsoló rágalomhadjárata ennek ellenére egyre nagyobb tömegek támogatását nyerte meg. McCarthy az egész országra kiterjedő kommunistaellenes propagandát folytatott. ... Jóllehet egyik „vádoltja” ellen sem tudott hihető, bizonyított bűnlajstromot összeállítani, nagy felhajrással folytatott, ügyesen tált vádaskodásai következtében többen elveszítették állásukat. ... Az ártatlan emberek kommunizmus vádjával való üldözése, valamint az az alkalmazkodás, behódolás, amelyet ez a módszer az amerikai közéletben gerjesztett, mccarthyizmus néven vált ismertté” (Britannica Hungarica Világenciklopédia – 2005 CD-ROM).

<sup>38</sup> Robbins (2001: 77) szerint a nyugati világban a bírósági eljárásokban megfigyelhető egyfajta „szakértői kultusz”. A vallás és a törvénykezés kapcsolatához ld. még Sullivan (2004).

<sup>39</sup> Ez a nézet a korábban már ismertetett Milgram kísérlete után kapott különösen nagy hangsúlyt.

és buktatói. Az új vallási mozgalmak különösen a már elismert kutatót próbálják kihasználni különféle céljaik érdekében. Ez megnyilvánulhat olyan ártatlannak látszó, de zavaró dolgokban, mint például az a kérdés, hogy segítsen valamelyik főiskolán beindítani egy vegetáriánus főzőtanfolyamot, vagy hogy ide-oda küldjön különféle tiltakozó nyilatkozatokat a csoport érdekében. Ezeknél azonban komolyabb kérésekkel is zavarhatják, például azzal, hogy képviselje őket a bíróságon és a médiában, csupa pozitívumot mondvá róluk.

Felmerül az a kérdés is – főleg azon ügyvédek részéről, akik támadóan lépnek fel az új vallási mozgalmakkal, illetve az őket képviselő szakértőkkel szemben –, hogy ki finanszírozta azokat a kutatásokat, amelyek alapján a kutató véleményt nyilvánít. Konkrétabban megfogalmazva: szabad-e az új vallási mozgalmak körében tudományos vizsgálódást végző személynek magától a mozgalomtól pénzt elfogadnia munkájáért? Tudományos konferenciákon, de különösen a bírósági tárgyalásokon „roszszul hangzik”, ha kiderül, hogy a mozgalom által „pénzelt” kutatóról van szó. Pedig például a gyógyszergyárak is finanszíroznak kutatásokat, éppen a saját termékeik biztonságos felhasználása érdekében. Többek állítása szerint hosszú évekig maga a vallásszociológia is csak a nagyobb egyházak „alkalmazásában” maradhatott fenn (Robbins 2001: 86, Voyé 2004: 198). Bizonyos kutatásokat pedig – melyeknek eredményeire éppen a bírósági eljárások során lenne szükség – adott esetben csak úgy lehet elvégezni, ha – olykor akár anyagilag – a vallási entitás (is) támogatja. Mindent összevetve, a tudós kötelessége, hogy ismertesse kutatásai finanszírozásának hátterét – adott esetben akár a gondosan megőrzött számlák bemutatásával –, még akkor is, ha emiatt egyesek megkérdőjelezik az eredmények hitelességét.<sup>40</sup>

Már önmagában az is etikai kérdést vet fel, hogy egy kutató szakértőként tanuskodjon-e egy bíróságon. Egyesek elvből nem vállalnak ilyesmit, mert szerintük kompromittálná tudományos hírnevüket.<sup>41</sup> Ha viszont elvállalják, akkor felmerül a következő etikai dilemma: elfogadjanak-e ezért pénzt, vagy ne? Bizonyos megfontolások szerint ez egyfajta megvesztegetésnek tűnhet, mások pedig azzal érvelnek, hogy éppen akkor veszíti el hitelét a kutató, ha nem, vagy kevés, pénzt kér. De az sem igazán jó – miként Palmer (2001: 115) a saját tapasztalatáról beszámol –, ha csak a költségeket térítteti meg a szakértő, mert így a vallási entitás gondolhatja azt, hogy a kutató az ő oldalukon áll, és állandóan újabb feladatok elvállalására próbálhatják rávenni.

---

<sup>40</sup> Susan Palmerrel megtörtént, hogy egy tudományos társaságtól megfelelő összeget kapott egy új vallási mozgalom gyermeknevelési gyakorlatainak vizsgálatára, csak éppen az adott csoport nem engedélyezte a kutatást. Ennek hírére meghívta egy másik vallási entitás, hogy folytassa náluk a vizsgálatot, sőt még az útiköltségét is térítették volna. Palmer azonban nem fogadta el ezt, mert attól tartott, hogy az entitás később esetleg zsarolta volna őt, beleszólt volna a munkája menetébe – egyszerűen elvesztette volna „tudományos szüzességét” (2001: 112). Az úgynevezett „túlvilági jutalmakat” azonban, például ígéretet a különleges elbánásra a végítélet napján, vagy halála után legalább egy kis házikót a mennyország szélén, sosem utasítja vissza. Állítása szerint ezek után nyugodtabban ül repülőre.

<sup>41</sup> Palmer (2001: 114) említi ezt egy angol kutatóról.

Bármilyen finanszírozási megoldást választ a szakértőként meghívott tudós, arra mindenképpen ügyelnie kell, hogy csak olyan esetben vállaljon el tanúskodást, ha maga is végzett kutatást a perben szereplő vallási entitásról. Az első dolog, amit egy vallásszociológus az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban leszögez, az az, hogy nem szabad általánosítani ezekkel a mozgalmakkal kapcsolatban. Ez természetesen a kutatókra is vonatkozna, amit azonban – sajnos – nem minden esetben tartanak be.<sup>42</sup> Az általánosítás, az említett többi etikai kérdéssel együtt, nemcsak a bíróságokon jelenthet kisértést, hanem a média orgánumaival tartott kapcsolatban is. Az ott fellépő sajátos problémákkal foglalkozunk a következőkben.

#### 7.1.3.2. A média képviselőihez fűződő kapcsolat és buktatói

A kutató és a média kapcsolatából adódó problémák gyökere kettős. Az egyik a média szenzációkereséséből adódik, a másik pedig a kutató titoktartási kötelezettségéből.

Köztudott, hogy a riporterek olyan hírekre kíváncsiak, amelyek szenzációt jelentenek. Az új vallási mozgalmakat kutató egyén valóban tudna ilyen érdekességekkel szolgálni. A tömeges öngyilkosságok vagy a furcsa szexuális szokások, vagyis a vér és a szex általában figyelemfelkeltő, vastagbetűs cíkcímeket eredményezhet. Az ilyen mozgalmakkal tudományosan foglalkozók általános tapasztalata szerint erős a kísértés, hogy ezekkel vagy más furcsaságokkal felhívja magára a riporterek és – ha oktat az illető – a diákja figyelmét.<sup>43</sup> Ám gondolnia kell arra, hogy így nevetség tárgyává válnak kutatása alanyai, holott ők emberek, akiket megillet a személyes méltóság. Ezért akár egy interjú során, akár az előadóteremben említ furcsa mozzanatokot, hozzá kell tennie, hogy miért cselekszik így vagy úgy az adott vallási entitás. Tenni kell ezt még annak kockázatával is – ami ténylegesen többször előfordult a jelen tanulmány szerzőjével és másokkal –, hogy ekkor a riporter megvonja a vállát, mondván: „így elmagyarázva már nem is érdekes”, és nem írja meg.

Hogy végül mi kerül a cikkbe, az több – manipulációra is lehetőséget adó<sup>44</sup> – szűrőn keresztül halad át, és a kutató által közreadott információ adott esetben olyan formában kap nyomdafestéket, hogy nem lehet ráismerni. Éppen ezért fontos be-

---

<sup>42</sup> Beit-Hallahmi (2001: 35) írja, hogy az 1995-ös tokiói gáztámadás esete után az Aum Shinrikyo tagjainak perére négy amerikai kutató – az Aum Shinrikyo költségén – Japánba repült, hogy ott tanúsítsák, a mozgalom biztosan ártatlan, és a hatóságok jobban teszik, ha tiszteletben tartják a vallásszabadságot. Egyikük sem végzett közvetlen kutatást a mozgalomról, így juthattak arra a „megállapításra”, hogy minden bizonnyal az észak-koreai titkosszolgálat emberei követték el a szaringázós mérgezést.

<sup>43</sup> Saját nevében is állíthatom ezt, de Palmer (2001: 118) frappáns angol megfogalmazásában – *educate us. entertain* – ugyanez a dilemma köszön vissza.

<sup>44</sup> Itt most nem (csak) az új vallási mozgalmak általi manipulatív, korábban már tárgyalt próbálkozásokra gondolok, hanem arra a politikai indíttatású információferdítésre és szűrésre, amelynek mechanizmusát Chomsky (1991), illetve Herman és Chomsky (1988) kitűnően bemutatta. A vallás és a média sajátos viszonyának új megközelítéséhez ld. Linderman (2004).

tartani azt a gyakorlatot, hogy a kutató még a megjelenés előtt lehetőséget kapjon az átnézésre és ha szükséges, a korrekcióra. Sajnos előfordul, hogy a riporter megígéri, de nem teljesíti ezt. Ennek kiküszöbölésére ajánlatos lenne bevezetni azt, hogy a szakértő írásban kérje – legalábbis a számára még ismeretlen vagy megbízhatatlannak bizonyult személytől – az átolvasás és ellenőrzés lehetőségét, amit beleegyezése jeléül a riporter is aláír. Ez nehézséget jelenthet akkor, ha az interjú telefonon történik és sürgetik a kutatót. Ekkor is mindenképpen kérni kell az átnézés és korrektúra lehetőségét, az írásbeli beleegyezést pedig megírhatják később.<sup>45</sup> Néhány esetet leszámítva azonban eddigi tapasztalataim a magyar riporterek tisztességét igazolták. Végso soron érdekük, hogy ne csorbuljon hitelességük.<sup>46</sup>

A másik probléma a kutatók interjúalanyaik kilétére vonatkozó titoktartási kötelezettségéből adódhat. Egy kutatási beszámoló vagy tanulmány könnyen felkeltheti az újságírók vagy akár a rendőrség és más biztonsági szolgálatok képviselőinek a figyelmét, akik arra kérhetik, hogy nevezze meg informátorait. A kutatónak tudatában kell lennie, hogy a társadalomtudományi kutatási etika nem engedi meg ezt.<sup>47</sup>

Eddig azt vizsgáltuk a tudomány és az új vallási mozgalmak interakcióin belül, hogy az ilyen mozgalmakat kutató egyén milyen formában és minek kapcsán kerül kontaktusba és adott esetben konfliktusba a média és a jogrendszer képviselőivel. Csakhogy velük maguk az új vallási mozgalmak is érintkeznek. Fordítsuk először figyelmünket e vallási entitások és a jog viszonyára.

7.2. Az új vallási mozgalmak kapcsán felmerülő jogi kérdések és problémák az egyház–állam kapcsolatok keretén belül

Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban felmerülő kérdések és problémák ugyan egyes társadalmi alrendszerekben – mint egészségügy, oktatás stb. – jelentkeznek, végso soron az államnak kell döntenie a szabályozásukról. Ebben a folyamatban kiemelt fontossággal bírnak a jogi, bírósági eljárások, s ennek megfelelően jelentős a velük foglalkozó tudományos művek száma. Megközelítésük történelmi-kronológiai lehet, vagy a regionalitás elvén alapulhat. A Richardson által szerkesztett globális elemzés (2004a) például öt területre osztva vizsgálja a vallás szabályozását, de ebből három gyakorlatilag Európával foglalkozik. Nyugat-Európa problematikus és toleránsabb országai alkotják az első két csoportot, melyeket a

---

<sup>45</sup> Ha a riporter végül nem küldi el a beleegyezését igazoló papírt, akkor a kutató természetesen csak azt tudja „bizonyítani” – és csak akkor, ha több más riportertől van ilyen irata –, hogy attól a riportertől nem kapott ilyet, pedig ez az ő következetes interjúadási eljárása. Természetesen a korrigált kefelenyomatokat sem árt megőrizni.

<sup>46</sup> Találkoztam olyan esettel, hogy a riporter a főszerkesztő „több vért és több szexet” akaró követelésének ellenállva nem volt hajlandó átírni az anyagot. Így aztán nem is jelent meg az az interjú...

<sup>47</sup> Ilyen esetről számol be Palmer (2001: 115). A kutatónak természetesen ugyanakkor kötelessége, hogy ha valamilyen törvénybe ütköző cselekedetről, visszaélésről, gyermekbántalmazásról stb. szerez tudomást, ezt jelentse a megfelelő hatóságoknál.

volt szocialista országok elemzése követ. A negyedik nagy csoport Ausztráliát, Indiát és a Távol-Keletet tartalmazza. Az amerikai kontinens országai alkotják az ötödik csoportot. Vizsgálhatják, hogyan érvényesülnek egy adott társadalomban a törvény, elsősorban az alkotmány által biztosított jogok, illetve olyan fogalmak, mint a vallásszabadság.<sup>48</sup> Elemzés tárgyát képezhetik természetesen speciális témák is, például a vallási entitások védelme az üldözéstől és izgatástól, a prozelitizmus és a vallási áttérés kérdései.<sup>49</sup>

Természetesen kombinálni lehet a megközelítéseket. A Richardson-kötet (2004a) egyes szerzői történelmileg megalapozott szociológiai elemzéseket végeztek. E megközelítések szintetizálása azonban túlnőné a jelen tanulmány kereteit. Járhatóbbnak tűnik az állam beavatkozásának vizsgálata.<sup>50</sup> Ez a megközelítés először a társadalom erkölcsi kérdésekbe való beleszólásának a határait elemzi, majd ismerteti a jogi beavatkozásokkal kapcsolatos teoretikus megfontolásokat, valamint azokat a modelleket, amelyek az új vallási mozgalmakat védő jogi mechanizmusok meglétéből vagy hiányából állnak elő. Végül górcső alá veszi az állam intervencióit az új vallási mozgalmak kapcsán.

#### 7.2.1. A társadalom erkölcsi kérdésekbe való beleszólásának határai

Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos konfliktusok felszínre hozták a társadalom – a hatalmat gyakorló szervek és az állampolgárok – részéről ki nem mondott, de hallgatólagosan elfogadott elképzeléseit a társadalmi kontrollról. Ez magában foglalja többek közt azt, hogy az állampolgárnak megfelelően kell egyensúlyoznia az állam, a nem kormányzati szerveződések, a család és végül, de egyáltalán nem utolsósorban az önmaga felé irányuló kötelezettségekkel. A tekintélyvel alapuló totalitárius vallási entitások azonban elvárják az államtól való függetlenséget, miközben hallani sem akarnak a tagok függetlenségéről és személyes szabadságáról. Az ilyen csoportosulások miatt kell a társadalom nevében fellépőknek kidolgozniuk a *konzisztens társadalmi részvétel* elvét.<sup>51</sup>

Ez nem egyszerű és nem kis felelősséggel járó feladat. Beckford (1985: 11) ugyanis rámutatott, hogy az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos jelenlegi társadalmi-jogi konfliktusok olyan kérdésköröket és témákat vetnek fel, amelyek valószínű-

---

<sup>48</sup> Natan Lerner (2000) könyve szolgált erre példát, amennyiben könyve második fejezetében azt vizsgálja, hogy az ENSZ által deklarált vallással kapcsolatos jogok az egyes régiókban (Európa, Amerika, Afrika, az iszlám országai és a bilaterális egyezményekkel rendelkező országok) milyen mértékben valósulnak meg.

<sup>49</sup> Lerner (2000) könyvének 3. és 4. fejezete foglalkozik ezekkel a kérdésekkel.

<sup>50</sup> Az állam ebben az értelmezésben a társadalom méretbeli és összetettségi növekedésének szükségszerű velejárója. Fontos hangsúlyozni azt a belső ellentmondást, amely egyrészt a társadalom domináns irányító szervének, másrészt pedig a jóléti szolgáltatások biztosítójának tekinti az államot (Bottomore 1993: 48 és 52). Az államtól alkotott különféle elméletek rövid tárgyalásához ld. Knuttila (1987), a protestáns egyházaknak az egyház-állam kapcsolatokról alkotott elképzeléseihez pedig Sanders (1964).

<sup>51</sup> Robbins és Beckford (1993: 200) Robertson egy 1979-es művére hivatkoznak.



leg sokkal fontosabbak a nyugati társadalmak jövőjére nézve, mint magukra az említett vallási entitásokra. Mint már említettem az első fejezetben, az új vallási mozgalmak által felszínre hozott témák és problémák egy része akkor is megoldásra várna, ha ezek a mozgalmak hirtelen eltűnnének. Az egyházak és az állam kapcsolatát érintő jogi kérdések körében ezek a következők: (a) a társadalom elképzelése a normális és abnormális személy(iség)ről, (b) az egyénnel szemben, akarata ellenére végrehajtható olyan cselekedetek határainak definiálása, amelyeket éppen az egyén érdekében foganosítanak,<sup>52</sup> (c) egy adott entitás vallási természetéből adódó karitatív tevékenységét elősegítő és szolgáló gazdasági előnyök pontos körülírása.

Az állami beavatkozások természetét és főleg indoklásait vizsgálva arra a következtetésre juthatunk, hogy a liberális kapitalizmus és az utilitarista individualizmus szellemiségéből következően az állam igyekszik elkülöníteni a vallási szférát a társadalmi élet más területeitől; az egyént pedig egy cselekedet vagy döntés ráfordítás-hasznosság szerinti elemzésének elvégzésére képes racionális lénynek tekintni. Ezt a személyes autonómia motívumának is nevezhetjük. Ennek következtében néhány új vallási mozgalom irracionálisnak tűnő, tekintélynek engedelmeskedő, kommunális életvitele meghökkenti a hatóságokat,<sup>53</sup> de a fenti emberkép és a vallási szférába való be nem avatkozás elve miatt csak a kivételesen és különösen nagy visszaélésekkel foglalkoznak. Ilyen visszaélést feltételeznek az agymosás-elméletet elfogadó koalíció szociológusai és egészségügyi szakemberei, illetve „fordított előjellel” a visszaprogramozás ellen küzdők, miként a harmadik fejezetben tárgyaltuk. Különösen az 1970-es években volt nagy jelentősége és a jogi döntések szempontjából nagy tétje annak, hogy egy bíróság engedélyezte-e az agymosás-elméletet képviselő szakértő szereplését. Az 1980-as évek elejétől azonban a visszaprogramozás – és így közvetve az agymosás-elmélet – mint anti-cult stratégia és ennél fogva jogi kérdés, jelentős mértékben csökkent.

Az új vallási mozgalmak működése kapcsán azonban más, erkölcsi kérdéseket felvető szempontok is felmerültek az állam részéről. Az egyik ilyen probléma a vallási fogyasztói érdekvédelem. Az új vallási entitások számának növekedése, valamint az általuk nyújtott szolgáltatások esetenkénti hasonulása bizonyos „szekuláris” egészségügyi vállalkozásokhoz felszínre hozta a vallási entitások kisebb mértékű vagy teljesen hiányzó felelősségvállalását. Az egyház és állam szétválasztásának elve alapján ugyanis az állam nem szólhat(na) bele az egyházak belső életébe és tevékenységébe. Ez a hozzáállás érthető neheztelést vált ki egyrészt a feltehetőleg szabályozatlan működésű vallási entitások kárvallottjaiból, másrészt a vallási entitások „szekuláris versenytársaiból”. Hazai viszonylatban világosan rá-

---

<sup>52</sup> Itt leginkább és elsősorban az agymosás-elméletet elfogadó egészségügyi szakemberek által javasolt és/vagy végrehajtott visszaprogramozásról, illetve az – agymosás következtében – önálló és felelősségteljes gondolkodásra képtelennek tartott nagykorúak gyámság alá helyezéséről van szó.

<sup>53</sup> A későbbiekben tárgyalásra kerülő anti-cult mozgalom kapcsán majd részletesebben előjön az új vallási mozgalmak szövetségi világképével ellentétben álló, az állam által képviselt szerződés-szemlélet, melynek betartása okozza a konfliktusok jelentős részét.

mutatott erre a konfliktusra Erőss László könyvének címe: *Pszichobiznisz kontra Szcientológia* (2003).

Hasonló dilemmát okoz az a kérdés, hogy egy vallási entitás mire fordítja a tagok által adott és/vagy gyűjtött pénzt. Mind az Egyesítő Egyház alapítója, Moon tiszteletes, mind pedig a tévéevangelista Jim Bakker, a P(raise) T(he) L(ord) vállalkozás vezetője börtönbe került, előbbi adócsalás, utóbbi pedig a pénzügyi alapok nem megfelelő kezelése miatt. Mindkét eset felveti a kérdést, hogy a vallási entitások pénzügyi befektetései „vallási” vagy „nem-vallási” célokat szolgálnak-e és ki a felelős, illetve jogosult ennek eldöntésére. Az Egyesült Államokban néhány esetben úgy tűnt, hogy ezt a feladatot a Szövetségi Adóhivatal (Internal Revenue Service, IRS) vállalta magára. E tevékenysége során az IRS még azzal a feladattal is szembesült, hogy eldöntse, vallási-e egy adott entitás.<sup>54</sup>

Hazai viszonylatban nincs ilyen döntési jogkörrel felruházott vagy legalábbis megbízott szervezet. Igaz, hogy az APEH az egyházi fenntartású cégeknél is ellenőrzi vagy ellenőrizheti az adókötelezettség teljesítését, de nem tart nyilvántartást az ellenőrzések megállapításairól. A cégbíróság sem tartja nyilván, hogy mely cég egyházi működtetésű és melyik nem. Elvileg ellenőrizhető, hogy megfelelően használták-e fel a vallási entitásoknak juttatott költségvetési összegeket, de az Állami Számvevőszék ezt csak az egyes intézmények – szociális létesítmények, iskolák stb. – kapcsán gyakorolja. Eddig még sosem ellenőrizték a személyi jövedelemadó 1%-a és más állami támogatások felhasználását.<sup>55</sup> Az a megállapítás viszont hazánkra is érvényes, miszerint az adókedvezmények – és tegyük hozzá, a könnyű egyházalapítási feltételek – arra készítetik a vallási entitásokat, hogy minél hamarabb formálisan megalakuljanak, jogilag intézményesüljenek. Bármily furcsán hangzik, ilyen feltételek mellett az állam, és pedig az adóügyeket felügyelő szerve lesz az egykori Szent Inkvizíció funkcionális megfelelője.<sup>56</sup> Az állam tehát – akarva, akaratlanul – beavatkozik a vallási entitások életébe. Mielőtt azonban ennek formáit elemeznénk, nézzük meg, hogy szociológiai szempontból milyen elméleti kereteket használhatunk az állami és a jogi beavatkozások vizsgálatára.

---

<sup>54</sup> Vö. Robbins és Beckford (1993: 206). A legismertebb és legellentmondásosabb döntés valószínűleg a Szcientológia Egyház esete, mely végül 1993. október 1-én megkapta az IRS elismerését vallási entitásként. Az eset leírásához a Szcientológia Egyház részéről ld. Hubbard (1998: 509-513), az ügy ellentmondásosságához pedig Beit-Hallahmi (2003).

<sup>55</sup> Az információk Sággy (2005) cikkéből valók. Érdemes még megjegyezni, hogy a KSH 1996-97-ben megállapodott az ún. történelmi nagyegyházak és még 15 jelentősebb vallási entitás vezetőivel a gazdálkodásukkal kapcsolatos évenkénti egyszerűsített adatszolgáltatásról. Ebben „feltüntetik az összes bevételt (itt kizárólag a normatív és nem normatív állami, valamint önkormányzati támogatás szerepel), az összes kiadást, amely tartalmazza a foglalkoztatottak számát és a fizetésükre fordított összeget, a hitéletre és a közszolgáltatásra, valamint beruházásra költött pénzt, egy-egy számmal. További kérdéseket akkor sem kapnak, ha a bevétel jelentősen meghaladja a kiadási tételeket” (Sággy 2005: 31).

<sup>56</sup> Stark 1987-es megállapítását idézi Robbins és Beckford (2003: 206).

### 7.2.2. Az állami és jogi beavatkozások elemzésénél használatos teoretikus megfontolások

Richardson (2004b) öt teoretikus megfontolást ajánl az ilyen típusú szociológiai elemzésekhez.<sup>57</sup> Az első megfontolás az úgynevezett kontroverziális vallási entitásokkal kapcsolatos *diszkréció és diszkrimináció*. Korábbi kutatásaira hivatkozva megállapítja, hogy az ellentmondásos új vallási mozgalmak esetében a bíróságok megengedhetik olyan bizonyítékok előterjesztését is, amelyek problematikusak és vitathatók. A probléma két okból eredhet: egyrészt olyan vitatható bizonyítékokkal állhatnak elő, amelyek veszélyeztethetik a kisebb létszámú vallási entitások jogait, másrészt pedig a bíróságok elutasíthatnak olyan bizonyítékokat, amelyek az effajta entitások állításait igazolnák. Az így született jogi döntések diszkriminatívak és nem szolgálják sem a társadalmi igazságosságot, sem pedig a vallásszabadság ügyét.<sup>58</sup>

Második megfontolásként azt a közéleti szférát nagymértékben befolyásoló, William Chambliss által megfigyelt dialektikus folyamatot kell megemlíteni, amelyben a jog és az államigazgatás fejlődik és alakul. Chambliss szerint az emberek és rajtuk keresztül az intézmények *legjobb belátásuk szerint úgy hozzák döntéseiket, hogy ezekkel sajátos kontextusban oldják fel az ellentmondásokat, a konfliktusokat és a dilemmákat*. A hangsúly a „legjobb belátáson” és a „sajátos kontextuson” van, melyen természetesen a politikai, történelmi és társadalmi tényezőket kell érteni. Általános példaként Richardson a volt kommunista országokat említi mint olyanokat, amelyek egyházpolitikájának elemzésénél különösen alkalmazható a Chambliss-elv. Konkrét példaként pedig azokat a magyar és orosz alkotmánybírósági végzéseket elemzi, amelyek vallási problémákat voltak hivatottak megoldani. A magyar alkotmánybíróság Richardson (é. n.)<sup>59</sup> szerint az 1990-es években hozott néhány olyan döntést, amelyek biztosítják a tradicionális egyházak prominens helyét a magyar társadalomban, ugyanakkor a kisebb vallási entitások védelmét is szolgálják. Az orosz alkotmánybíróság hasonló döntéseket hozott a kisebb vallások védelmére, de ezek betartatására és foganatosítására nem volt lehetőség, mert ott az alkotmány elsőbbségének nincs vagy legalábbis kevésbé van hagyománya, tisztelete.

A következő megfontolásnak Richardson (2004b: 9) a *társadalmi kontroll kulturális diffúziója* elnevezést adta, melyen egyszerűen azt kell érteni, hogy bizonyos fogalmak és elképzelések, melyek alkalmasak az új vallási mozgalmak ellenőrzésére és sakkban tartására, hogyan terjednek különféle társadalmakban és eltérő kultúrákban. Példaként az anti-cult mozgalom által használt fogalmak, mint az agy-

<sup>57</sup> Az állami és jogi beavatkozás elemzéséhez használatos szociológiai – elsősorban jogszociológiai – teoretikus megfontolások ismertetéséhez, ha másképp nem jelzem, Richardson (2004b) művét veszem alapul.

<sup>58</sup> Richardson (2004b: 8) megjegyzi, hogy ez a diszkriminatív gyakorlat nemcsak a jogi szférában, hanem az államapparátus más berkeiben is előfordulhat. Bradney (1999) is kiemeli az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos jogi diszkriminációt.

<sup>59</sup> Richardson 2005-ben küldte el ezt a kéziratot.

mosás és a hozzá kapcsolódó „visszaprogramozás” széles körű amerikai elterjedését említi, melyek Európában sokkal kisebb mértékben találtak befogadásra.

Negyedik szempontként a *jogszolgáltatási rendszer autonómiájának a mértéke és a bíróságok normatív funkciója* kerül górcső alá. Normaszabályzó tevékenységük közben a jogi szakemberek természetesen viszonylagos bírósági szabadság mellett is hozhatnak diszkriminatív döntéseket. A végső kimenet a döntési pozícióban levő személyek tudásán és értékrendszerén, valamint az őket kötő olyan jogi intézkedéseken és előírásokon múlik, amelyek az új vagy kevésbé népszerű vallási entitásokat védik. Ezek alapján azokban a társadalmakban, ahol erős és független a jogszolgáltatás rendszere és ahol alkotmányos előírások szavatolják a vallásgyakorlat zavartalanságát és függetlenségét, ott magas fokon megvalósulhat a vallásszabadság. Nagyobb veszélyben van ott, ahol kevésbé független a jogszolgáltatási rendszer, ráadásul hiányoznak vagy eleve diszkriminatívak a vallásszabadságot biztosító jogi előírások. A legrosszabb helyzet azokban az országokban állhat elő, ahol a társadalom, pontosabban a hatalom más egységei befolyásolhatják és irányíthatják a gyenge igazságszolgáltatási rendszert, ahol jogilag semmi sem védi a vallásszabadságot, és ahol a közvélemény megtúrta vagy egyenesen megkívánja a kevésbé népszerű vallási entitások hátrányos diszkriminációját.

Utolsó megfontolásként kerül említésre Donald Black *teóriája a jog viselkedéséről*. Ezt az elméletet különösen akkor érdemes szem előtt tartani, ha azt vizsgáljuk, mi történik, ha egy kevésbé népszerű vagy elfogadott vallási entitás a jogszolgáltatás mechanizmusába kerül. A Black által használt kulcsfogalmak a státusz és az intimitás, mely utóbbin itt relációs, azaz kapcsolati és kulturális távolságot kell érteni. A teória egyszerűen megfogalmazva azt mondja, hogy akik egy adott társadalomban magasabb státuszban, pozícióban vannak, azok gyakrabban és sikeresebben használják az igazságszolgáltatási rendszert. Több mint valószínű, hogy az új vallási mozgalmak, legalábbis fennállásuk kezdetén, nem rendelkeznek ebben az értelemben intim kapcsolatokkal, magas státuszú és befolyásos emberekkel. Más szóval, nagyon nagy a kulturális és kapcsolati távolság az effajta vallási entitások rendszerint magányos, fiatal és munkanélküli tagjai és a kormányzó elit között. Ha az adott entitás ilyenkor kerül igazságszolgáltatási folyamatba, nagy valószínűséggel elveszíti a pert. Ez volt a helyzet az Egyesült Államokban az 1960-as években és az 1970-es évek elején.<sup>60</sup> Black teóriája magyarázattal tud szolgálni arra a helyenként drámainak nevezhető változásra, amely az új vallási mozgalmak jogi esélyeiben bekövetkezett.<sup>61</sup> Amikor ugyanis néhány mozgalom már „intim” kapcsolatba tudott kerülni olyan befolyásos személyekkel vagy intézményekkel, ún.

---

<sup>60</sup> Vagyis ha az érem másik oldalát nézzük, ez volt az az időszak, mint a későbbiekben még látni fogjuk, amikor az anti-cult mozgalom képviselői sikereket értek el az amerikai bíróságokon.

<sup>61</sup> Természetesen arra is lehetséges magyarázatot ad, ha egy adott társadalomban nem történt ilyen változás.

harmadik féllel,<sup>62</sup> akik és amelyek – bár olykor vonakodva – a vallási entitás segítségére siettek, akkor már sokkal sikeresebbé vált a jogi eljárás kimenetele az új vallási entitásokra nézve.

### 7.2.3. A vallási entitások életébe történő állami és jogi beavatkozások leggyakoribb területei

Az erkölcsi kérdésekbe való állami beleszólás dilemmáinak, illetve az egyház–állam kapcsolatok vizsgálatánál felmerülő elméleti szempontok megfontolása után most már rátérhetünk azoknak a területeknek az ismertetésére, ahol az állam a leggyakrabban kényszerül és/vagy próbál hatást gyakorolni a vallási entitások életére. Ezek közül az első az új vallási mozgalmak *gazdasági-kereskedelmi, valamint ezekhez kapcsolódva pénzügyi (adózási) gyakorlatainak a vizsgálata* és felügyelete. A már említett problémákon túl természetesen ide tartozik az effajta vallási entitások munkaerő-politikája, illetve a tagok és alkalmazottak által igénybe – többnyire nem – vehető szociális szolgáltatások és ellátások kérdése.

Az új vallási entitásokkal és a politikai tiltakozó csoportokkal kapcsolatban is nagyon gyakori az olyan *per, amely a mozgalmak közterületen folytatott kéregetését és prozelitizmusát érinti*. A hagyományos és még ténylegesen közéleti funkciókat betöltő terek és piacok helyén ma privátabb jellegű, zártabb és fedett plázák és csarnokok épülnek, melyek vezetősége mindent elkövet, hogy semmi és senki ne zavarja kéregetéssel vagy hittérítéssel a fogyasztói társadalom oltárán áldozók nyugalma – azaz a vásárlást. Hasonló problémákkal kell szembenézni az egyetemi campusokon, mert az új vallási mozgalmak térítési tevékenységének elsődleges célpontjai a még tanulmányaikat folytató, komolyabb társadalmi elkötelezettséggel nem rendelkező, de értelmes és helyüket kereső fiatalok.

Az új vallási entitásokra vonatkozó rendőrségi és bírósági eljárások jelentős részét képezi a *sátánizmussal kapcsolatos vélt vagy valóságos tevékenység kivizsgálása*. Ennek felderítéséhez azonban az esetek többségében más állami szervek – tanárok, szociális munkások és pszichológusok – közreműködésére is szükség van. Egyesek mellett érvelnek, hogy nagyon alapos megfigyelés alá kell vonni és szigorúan meg kell büntetni a sátánizmussal kacérkodó és legenyhébb formáiban résztvevő kiskorúakat is.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Richardson (2004b: 13) ilyen félként említi az amerikai Egyházak Nemzeti Tanácsát, az Amerikaiak az Egyház és Állam Szétválasztásáért elnevezésű szervezetet vagy az Amerikai Polgári Szabadságjogi Szövetséget. De itt kell megemlíteni azokat a tudósokat és kutatókat is, akik szintén e vallási entitások érdekében érveltek a bíróságokon, olykor szinte „aktivistaként”, mint a 7.1.3.1. részben említettem.

<sup>63</sup> Robbins és Beckford (1993: 209) egy olyan, a Harper kiadó által megjelentetett rendőrségi kézikönyvre hivatkozik oldalszámmal és kiadási évvel, amely azután nem szerepel az irodalomjegyzékükben.

Az új vallási mozgalmak ellenzői a *bevándorlási hivatalok* alkalmazottait is fokozottabb figyelemre serkenténék. Állításaik szerint ugyanis az effajta entitások vezetői, „gurui” és sok esetben a követői hamis okmányokkal igyekeznek megtelepedni egy adott országban. Az új vallási mozgalmak és a kevésbé népszerű vallások esetében a *vezetők* letelepedésük után is a *figyelem középpontjában maradnak* mások által *szabályellenesnek és törvénybe ütközőnek vélt, vagy ténylegesen ilyen cselekedeteik miatt*. Az ellenük felhozott vádak között szerepel a már részletesen tárgyalt agymosás, a tagok jogtalan fogvatartása, a csalás, valamint a szándékolt érzelmi károsodás okozása. Ezeknek az eseteknek a sajátos dilemmája az, hogy az egyébként általánosan elfogadottnak és elvártnak tartott elvek, például a tájékoztatáson alapuló szabad elhatározásból fakadó beleegyezés, a fogyasztók őszinte tájékoztatása és a kontraktualizmus (szerződésen alapuló kölcsönös tevékenység), alkalmazhatók-e egyáltalán vallási entitásokra.

Végül, de nem utolsósorban itt vannak a gyermekeket érintő területek. A tagság állandó és jelentős mértékű cserélődése következtében a bíróságoknak és a gyermekvédelmi szakembereknek nagyszámú *gyámhatósági ügyel* kellett foglalkozniuk, melyekben az új vallási mozgalmak érintettek voltak. Itt nemcsak azokra az esetekre kell gondolni, amikor az egyik szülő elhagyja a mozgalmat és magával vinné a gyermekét, hanem azokra is, ahol a vallási entitás sajátos hitrendszere veszélyeztetheti a gyermekek testi épségét. Ez előfordulhat testi fenyegetés alkalmazása miatt vagy a gyermekek szexuális bántalmazásával,<sup>64</sup> akár pedig úgy, hogy a hitelek miatt a gyermek nem részesülhetett valamely fontos orvosi beavatkozásban, például védőoltásban vagy vérátömlesztésben.<sup>65</sup> Ezek az esetek azonban már átvezetnek egy másik területre, az új vallási mozgalmakkal és a családdal kapcsolatos kérdésekhez.

---

<sup>64</sup> Amy Siskind (2001) rámutat, hogy a totalitárius vallási entitásokban felnövekvő gyermekek – legalábbis a felnőttekhez képest – mennyivel könnyebben alkalmazkodnak az ottani körülményekhez. Hátrányban vannak viszont akkor, amikor szabad döntésből vagy kényszerítés következtében elhagyják ezeket az intézményeket, mert addig semmilyen interakciójuk sem volt az – esetenként őket is megbélyegző – külvilággal. Ráadásul az effajta vallási entitásokban a gyermekek biológiai szülei hitelvi meggyőződésből vagy a vezetőtől érzett félelemből asszisztálhatnak a gyermekek bántalmazásában. Egyes teóriák szerint az új vallási mozgalmakban felnövekvő gyermekek nem fejlődhetnek normálisan, mert szocializációjuk a felnőtt tagok patológiás sémája szerint zajlik (Lilliston and Shepherd 1999: 124).

<sup>65</sup> Legismertebb a Jehova Tanúinak tartózkodása a vérátömlesztéstől. Az már kevésbé ismert, milyen komoly eredmények, gyógyszerek, sebészeti eszközök és eljárások születtek e hitelv betarthatósága érdekében, melyeket természetesen nemcsak a Tanúk esetében használhatnak az orvosok korunkban, amikor az AIDS, a hepatitisz, az immunszuppresszió és a vérhiány. stb. mind vért helyettesítő alternatívák után kiált. A kérdés rövid bioetikai tárgyalásához ld. például Csapody (2000), sebészeti ismertetéséhez pedig az *Egészség* folyóirat 1999 (113. évf.) 6. számának szerkesztőségi cikkét: *Lehet-e vér nélkül?* (24-25. o.). A Tanúk a vért helyettesítő alternatívák terjesztésére létrehozták a Kórházi Összekötő Bizottságot.

### 7.3. Az új vallási mozgalmak és a családi kapcsolatok kérdései

A családdal kapcsolatos megfontolásokat két nagy témakörbe csoportosíthatjuk. Vizsgálni kell a család és a vallási entitás viszonyát a szélesebb társadalmi kontextusban. Gyakran elhangzik ugyanis az a vád az új vallási mozgalmakkal szemben, hogy felbomlasztják a családokat. Ezt a problémát járja körül az első rész. Ugyanakkor vizsgálni kell, hogy ezekben a mozgalmakban mi a család, illetve a hozzá kapcsolódó fogalmak és jelenségek, például házasság, szexualitás, intimitás, gyermekek és nevelésük körülményei stb. szerepe.

#### 7.3.1. A család és az új vallási entitások közötti problémák

Az új vallási mozgalmaknak hamar szembe kellett nézniük azzal a gyanúsítással, hogy alapjaiban fenyegetik a családok létét, mert szétszakítják őket. Egyesek azonban hamar rámutattak a helyzet fonákságára, mondván, az új vallási mozgalmak nem a családok szétesésének az okai, hanem éppenséggel a következményei. A fiatalok azért csatlakoznak hozzájuk, mert korunk családjában már nincsenek meg azok az állapotok és értékek, amelyeket e mozgalmakban megtalálnak vagy megtalálni vélnek. A probléma elemzéséhez ezért először a modern társadalom és a család viszonyát kell elemezni, amit azután a megtérés és az elhúzódozó kamaszkor kölcsönhatásainak a vizsgálata követ. Lezárásul bemutatjuk a problémakörrel kapcsolatos legfontosabb elméleteket.

##### 7.3.1.1. A társadalmi változások és a család

Az Egyesült Államokban a második világháborút követően több olyan folyamat elkezdődött, amelyek mindmáig jelentős mértékben formálják és módosítják a családról vallott elképzeléseket. Ezek a folyamatok immár hazánkban is meg tapasztalhatók. Megnőtt például a földrajzi mobilitás, különösen a fiatalok körében. Megváltozott a felsőoktatásról vallott elképzelés és állami politika, témánk szempontjából jelentős következményekkel az ilyen képzésben résztvevők számára nézve. Óriásit fejlődött a születésszabályozás hatékonysága és hozzáférhetősége. Kitolódott az első házasságkötés életkora, vagyis a házasságkötés már nem vagy nem szükségszerűen jelzi a felnőtté válást. A házasságkötés idején magasabb életkor egyúttal azt eredményezi, hogy megnő a hajadonok és a nőtlenek, illetve a „szinglik” aránya.<sup>66</sup> Az 1960-as évektől kezdve jelentősen emelkedett a házasságon kívül született gyermekek száma. Hazánkban például 1980 és 2000 között ez a mutató megnégyszereződött.<sup>67</sup> Egyidejűleg emelkedik a válások aránya. Megnőtt a partnerkapcsolatban, azaz házasságon kívül együtt élő hajadon és elvált nők ará-

<sup>66</sup> A „szingliken” az egyedüllétet tudatosan választó harmincas éveikben járókat értjük (Utasi 2002).

<sup>67</sup> S. Molnár Edit (2002) rámutat, hogy az 1980-ban mért 7,1%-hoz képest az évezred végére a házasságon kívüli születések aránya 29%-ra nőtt.

nya. Ezzel a jelenséggel – mint a házasság potenciális alternatívájával – kapcsolatban fel kell vetnünk azt a kérdést, mennyire tartósak ezek a kapcsolatok és hány gyermek születik belőlük. Gödri (2002) vizsgálatai alapján instabilabbak az élettársi kapcsolatok, aminek következtében valószínűsíthető, hogy kevesebb gyermek születik belőlük.<sup>68</sup>

Más szóval, a „hagyományos családok”<sup>69</sup> az új vallási mozgalmak nélkül is meglehetősen széteső képet mutatnak,<sup>70</sup> pedig eddig még jobbára csak a trendeket ismertettem, és szólni kell a következményeiről is. A nők egyre nagyobb mértékű foglalkoztatottságával növekszik a kétkeresős családok aránya, ami nemcsak a nők, hanem az ilyen családokban felnövő gyermekek nagyobb önállóságát eredményezi. Ezek már korán megtanulják, hogyan érvényesítsék az érdekeiket, ami azonban gyakran együtt jár a kötelezettségeikről és társadalmi felelősségükről való megfélemléssel. Az így kialakult nagymértékű individualizmus következtében lehet a serdülő- és ifjúkori útkeresés egyik megnyilvánulása az új vallási mozgalmakban való részvétel, vagy legalábbis ennek kipróbálása. A serdülőkor és a megterés sajátosságai azonban más megfontolásokat is felvetnek.

#### 7.3.1.2. Megtérés és „elhúzódozó kamaszkor”

Ha egy család – valójában jogilag nagykorú – gyermeke megtér egy új vallási mozgalomhoz, ezt a szülők gyakran úgy értelmezik, mintha a felnőttkori szerepek és felelősségek vállalására való érzelmi alkalmatlanság jele lenne. Más szóval, a szülők továbbra is gyermekként kezelik fiukat vagy lányukat, aki az említett „fogytékosság” miatt jogilag nem tekinthető felnőttnek. A szülők legtöbbször azt hozzák fel érvelésként, hogy (1) ezzel a cselekedettel gyermekük kilépett az elfogadott társadalmi hálózatokból (*network*), illetve letért arról az útról, amelyen egzisztenciát teremthetett volna magának. Feltételezik továbbá azt is, hogy (2) az effajta vallási entitásokban nincs biztosítva gyermekük egészséges pszichológiai fejlődése, s ez akut érzelmi károsodáshoz vezet – aminek nagy valószínűséggel történő bekövetkezésére az agymosás-elmélet hívei adandó alkalommal természetesen felhívják a szülők figyelmét.

Az ilyen és ehhez hasonló elképzelések vezethettek oda, hogy a kétségbeesett szülők az emberrablás fogalmát kimerítő cselekedettől sem riadtak vissza gyermekük visszaszerzése érdekében. Ennek végrehajtásához olykor visszaprogramozókhoz, máskor bíróságokhoz fordultak, hogy felügyeleti jogot, gyámságot érvényesíthessenek nagykorú gyermekük felett. Az 1970-es években az amerikai bírósá-

---

<sup>68</sup> Végül meg kell állapítani, hogy nemcsak a családok átlagos gyermekszámának csökkenéséről kell beszélnünk, hanem a tartósan alacsony termékenységi mutatókról is (Kamarás Ferenc 2002).

<sup>69</sup> Az úgynevezett „hagyományos család” elképzeléssel kapcsolatos problémákhoz, illetve a család kialakulásához és változásához rövid összefoglalásban ld. Gerstell (1995) szócikkét.

<sup>70</sup> Ez persze nem jelenti azt, hogy a tárgyalt vallási entitások ne okoz(hat)nának (további) szétesést.



gok sok esetben megadták nekik ezt a jogkört. Az 1980-as években azonban már nem adtak gyámságot, de még ekkor is több esetben felmentették azokat a viszsza programozókat, akik ellen vádat emeltek az elrabolt megtértek.

A serdülőkor elhúzódásának következtében, illetve a felnőtté válás egyértelmű jeleinek hiányában érthető, hogy kulturálisan nehéz meghatározni a gyermekkor végét és a felnőttkor kezdetét. Ennek fényében már jobban érthető, miért olyan heves a társadalom és a szülők reakciója az új vallási mozgalmakkal szemben. Ez azonban még nem magyarázza meg azt, hogy maguk a fiatalok miért hagyták ott a családjukat és csatlakoztak az új vallási mozgalmakhoz. Ennek feltárásához lássuk a legfontosabb teoretikus megfontolásokat.

### 7.3.1.3. A fiatalok megtérése és a családi tényezők: elméleti modellek

A megtéréssel foglalkozó fejezetben már sok tényezőt és elképzelést ismertettünk. Itt azonban olyan elméleteket mutatunk be, amelyek a fiatalok megtérésében kifejezett és jelentős szerepet tulajdonítanak a családnak, a családban uralkodó bizonyos tényezőknek.<sup>71</sup> Négy ilyen elképzelést érdemes megemlíteni: Levine elméletét az identitásformálódásról, a funkcionalista megközelítést, a családi deprivációról szóló tézist, valamint a patológiás helyzetet hangsúlyozó modellt.

#### 7.3.1.3.1. Levine elmélete az identitásformálódásról

Levine a radikális indulásokról szóló könyvéhez<sup>72</sup> több mint 800 olyan fiatal tanulmányozott, akik különféle szélsőséges, extrém csoportokhoz csatlakoztak. Szerinte a radikális indulás kétségbeesett kísérlet arra, hogy az egyén felnőjön egy olyan társadalomban, amely akadályokat emel a fiatalság normális vágyai elé. Az egyik ilyen vágy a szülőktől és a családtól való nagyobb függetlenség. A hatalmaskodó és/vagy túlzottan védelmező szülők megnehezítik a gyermek felnőtté válását. Levine szerint az új vallási mozgalmakhoz csatlakozók gyakran ilyen családokból kerülnek ki. A család ugyanis képtelen elengedni a gyermeket, akinek a radikális szakítás és elindulás marad az egyetlen lehetőség. Ennek az elméletnek a fényében „jogos” az a vád, hogy az új vallási entitások szétszakítják a családokat. Azok a megtérők, akik egyszerűen elmennek a családi háztól vagy talán meg is szakítják a kapcsolatot szüleikkel, egyszerűen elvágják azokat a szálakat, amelyek akadályozták őket abban, hogy önállóvá és így felnőtté váljanak. Az ilyen elszakadás és leválás persze könnyebb akkor, ha az ember valamilyen formában helyettesíteni vagy pótolni tudja a család által korábban biztosított, de a szakítás következté-

---

<sup>71</sup> Ha másképp nem jelzem, Wright és D'Antonio (1993) tanulmányára alapozom az elméleti modellek ismertetését.

<sup>72</sup> Wright és D'Antonio (1993: 222-3) Levine 1984-ben megjelent könyvére (*Radical Departures: Desperate Detours to Growing Up*. New York: Harcourt Brace Jovanovich) utal.

ben elveszett intimitást egy új referenciacsoporttal vagy a vallási entitásban kialakított sok intenzív kapcsolattal. Innen eredeztethető az az elképzelés is, hogy az adott új vallási mozgalom sok esetben a pótcsalád szerepét tölti be. Mindebből persze egyáltalán nem következtethetünk arra, hogy itt manipulációról, becsapásról vagy még kevésbé, hogy agymosásról lenne szó. Levine elképzelése szerint a megtérők aktív résztvevői annak a fájdalmas szakításból eredő társadalmi drámanak, melynek révén bizonyos fokú szabadságot nyernek biológiai családjuktól és így felnőhetnek.

#### 7.3.1.3.2. A funkcionális analízis: adaptív, integratív és terápiás funkciók

A funkcionális elemzés abból az alapfeltevésből indul ki, hogy a társadalmi rendszer komponensei (szerepek, hiedelmek, csoportok, intézmények stb.) úgy és azért működnek, hogy megteremtsék és fenntartsák az adott társadalom stabilitását.<sup>73</sup> A komponensek által betöltött funkciók esetenként könnyen megragadhatók, más komponenseknél viszont nem.<sup>74</sup> Bizonyos társadalmi viselkedési formák (például a deviancia) első látásra egyenesen károsnak tűnhetnek a társadalmi stabilitás szempontjából, pedig valójában ezeknek is rendszerstabilizáló szerepük lehet, mint Durkheim rámutatott (1966).

Milyen funkciókat tölthet be a megtérés egy új vallási mozgalomhoz? Wright és D'Antonio (1993) szerint ennek adaptív, integratív és terápiás szerepe lehet. Az *adaptív funkciót* könnyen megérthetjük, amennyiben visszagondolunk azokra a társadalmi folyamatokra, amelyek a hagyományos családi formáció széteséséhez vezettek. Csakhogy ugyanazok a folyamatok azokat az úgynevezett primer és mediáló intézményeket sem kímélték, amelyek arra voltak hivatottak, hogy az egyén és a társadalom nagy intézményei között közvetítsenek. Hagyományosan a kiterjedt nagycsalád, a szomszédság és az egyház töltötte be ezt a funkciót, melyek helyét azonban új „társadalmi invenciók” vették át, például az új vallási mozgalmak. Ezekben ugyanis az egyén megtalálhatja azokat a jellegzetességeket, amelyek a primer és mediáló intézményekben voltak fellelhetők. Az effajta vallási entitások képesek olyan intenzív interperszonális kapcsolatok biztosítására, amelyeket korábban a nagycsaládban talált meg az egyén, de a másodlagos mediáló csoportok sok jellemzője is megtalálható bennük, például a strukturáltság, a hierarchia, a specializáció stb. Tehát az új vallási mozgalmak mint mediáló intézmények az adaptív funkciók biztosításával segíthetnek a fiataloknak (Beckford 1985).

Az *integrációról* vallott elképzelés tulajdonképpen az adaptív funkció változata. Eszerint az új vallási mozgalmak olyan hatással lehetnek az elidegenített fiatalokra,

---

<sup>73</sup> A funkcionális szemlélet és rendszerezett tárgyalásához ld. Wallace és Wolf (1999) könyvének 2. fejezetét.

<sup>74</sup> Előbbiek esetében manifesztálódott, utóbbiak esetében pedig látens funkciókról beszélünk (Merton 2002: 132).

amelynek következtében „összehangolják”, alkalmazkodóvá, azaz adaptívá teszik a fiatalokat a társadalom domináns intézményeihez.<sup>75</sup> Itt az integráció négy folyamatát lehet elkülöníteni. Az első az adaptív szocializáció, melynek során az egyén közvetlenül internalizálja, magáévá teszi azokat az értékeket, normákat és képességeket, amelyek a hagyományos intézményi formákban és formákkal való együttéléshez szükségesek. A második folyamat a kombináció, vagyis az új vallási mozgalmaknak az a képessége, mely lehetővé teszi a fiataloknak, hogy – legalábbis bizonyos mértékig – összhangba hozzák ellenkultúrájuk jelképeit, szimbólumait a befogadó társadalom konvencióival.<sup>76</sup> A következő folyamat, a kompenzáció, a konvencionális bürokratikus szerepektől való elidegenülésnek arra a csökkenő érzésére utal, amely a vallási kötelezettségek teljesítéséből származó jutalmak ellensúlyozó, kompenzáló hatásából származik. Végül az átirányítás (*redirection*) folyamata a deviáns magatartásra való hajlam gyengülését jelzi, ami annak a következménye, hogy a megtért egyre cél tudatosabb és konstruktívabb szerepet vállal a vallási entitás keretein belül. Hogy az új vallási mozgalmak ténylegesen milyen mértékű integrációt biztosítanak, azt empirikusan még nem sikerült tisztázni. Valóban szolgáltathatnak valamilyen értelmes és célorientált beállítottságot az elidegenedett és céltalan fiataloknak, de esetleges, hogy ez az értelem és cél valójában mennyire humánus és játékos.

A terápiás funkció viszont már jobban dokumentálható. Az olyan új vallási mozgalmakban való részvétel, mint a Meher Baba mozgalom vagy az Isteni Fény Missziója (Divine Light Mission), valóban segítő alternatívát jelentett a hagyományos pszichoterápiához képest. Többen beszámoltak arról, hogy a vallási entításban való részvételük előtt olyan pszichoterápiás kezelésben volt részükhöz, amelyet „kiábrándítóknak” jellemeztek. A vallási mozgalom – ahol a „beteg” vagy „páciens” bélyege helyett a „kereső” címkét viselheti az egyén – kétségkívül barátságosabb és inspirálóbb környezetet teremt. Ráadásul azt az érzést, amelyet az egyén korábban átélt, a pszichoterápia erkölcsi zavarodottnak nevezte, míg a vallási entitás pozitívan értékelte, amennyiben érdeklődésnek, vizsgálódásnak és útkeresésnek titulálta. Összességében tehát egyesek azt a megállapítást tették, hogy az új vallási entításban való részvételnek gyakran terápiás hatása volt, mint például a kétségbeeséstől való megszabadulás, a kábítószer-használat csökkenése, az egészségesebb önértékelés és a pszichológiai jólét javulása.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Wright és D'Antoni itt Robbins és társai 1975-ben megjelent cikkére („Youth Culture and Religious Movements: Evaluating the Integrative Hypothesis”, *Sociological Quarterly* 16: 48-64) utal.

<sup>76</sup> Példaként Wright és D'Antoni (1993: 224) a magyarul nehezen visszaadható „Get high on God” kifejezést hozza, mely a kábítószerrel elérhető leirhatatlan érzés Istennel való helyettesítésére buzdítja a fiatalot. De itt említhetjük azokat az elképzeléseket és szlogeneket is, mint például hogy „Jézus is forradalmár volt”. Kamphuis (2001) önéletrajzi írása valószínűleg jobban szemlélteti ezt, amennyiben rámutat, hogy a holland pszichológusok körében az 1960-80-as évek között mennyire elterjedt volt a kábítószer-fogyasztás, az alternatív gyógy módok keresése, mely utóbbi magában foglalta a különféle New Age irányzatok és a buddhizmus egyidejű gyakorlását is.

<sup>77</sup> A kérdés összetettségéhez és az ellentmondásokhoz ld. az olyan óvatosságra intó tanulmányokat is, mint például McGuire (1993); Lilliston és Shepherd (1999); vagy magyar nyelven Cseri (2004).

#### 7.3.1.3.3. A családi depriváció tézise

A családi depriváció tézise a megtérés kapcsán már ismertetett, Glock által kidolgozott és tágabb értelemben vett deprivációs elmélet részét alkotja. Munkatársával, Starkkal együtt úgy definiálta, hogy depriváció „mindaz, amiben egy egyén vagy egy csoport ténylegesen vagy legalább érzéseiben hátrányos helyzetűnek érez egy másik személlyel, csoporttal vagy internalizált elvárásokkal szemben.”<sup>78</sup> Természetesen ehhez az a vágy kapcsolódik, hogy a nélkülözés megszűnjön. Továbbá azt állítják, hogy bizonyos fajta depriváció egy új vallási mozgalom kialakulásának szükséges feltétele (1965: 245). A teória családdal kapcsolatos helyzetre adaptált változata lényegében azt állítja, hogy a fiatalok azért csatlakoznak új vallási mozgalmakhoz, mert elégedetlenek a családjukkal, mert ott nem teljesülhettek a vágyaik. Többen úgy érvelnek, hogy az új vallási entitásokhoz csatlakozók olyan fiatalok, akik tagsági viszonyuk előtt elidegenültek a szüleiktől.

A családi depriváció tézisének úgy is tekinthetjük, mint annak a fent ismertetett funkcionális elképzelésnek a szociálpszichológiai kiegészítőjét, miszerint a modern kori társadalmi folyamatok előidézik a hagyományos primer és mediáló csoportok – jelen esetben a család, ezen belül is a nagycsalád – fellazulását és szétesését. A családi depriváció tézise azonban önmagában is megállja helyét, nincs szüksége arra, hogy elővételezze ezeket a társadalmi folyamatokat. Pszichológusok, például Schwartz és Kaslow<sup>79</sup> úgy érvelnek, hogy azok a szülők, akik bizonytalankodnak a saját tekintélyükben, még serdülőkorú és ifjú gyermekeikhez is úgy viszonyulnak, mintha még mindig kicsinyek lennének. Ennek következtében az így felnevelődő fiatalok nem tudnak felnőtt módjára felelősséget vállalni cselekedeteikért. Következésképp sokkal „sebezhetőbbek”, azaz fogékonyabbak lesznek az új vallási mozgalmak toborzási technikáira. A csatlakozás egy ilyen vallási entitáshoz kifejezi azt a szándékot is, hogy az illető fiatal nem akar lemondani a csoport egyértelmű határvonalai által jelzett biztonságról, valamint az azon belül helyette meghozott döntésekről sem. Ezek a körülmények lehetővé teszik, hogy ne kelljen kifejlesztenie saját belső értékrendjét, ami részben annak a következménye, hogy odahaza, a családi házban sem léteztek számára egyértelmű szerepmodellek. Empirikusan azonban nem sikerült igazolni e modellt.

#### 7.3.1.3.4. A patológiás helyzetet hangsúlyozó modell

Ez a modell lényegében az adaptív funkció árnyoldalát képviseli, amennyiben azt állítja, hogy a kivédhetetlen társadalmi folyamatok következtében meggyengülő családi kötelékek nem védik meg, mi több, kórosan, azaz patológiusan fogé-

---

<sup>78</sup> Glock és Stark (1965: 246), jelen szerző fordítása.

<sup>79</sup> Wright és D'Antoni (1993: 226) egy 1982-es munkájukra („The Cult Phenomenon: Historical, Sociological and Family Factors Contributing to their Development and Appeal” 3-30. o., in *Cults and the Family*, szerk. F. Kaslow és M.B. Sussman, New York: Haworth) utalva idézik Schwartzot és Kaslowot.

konnyá teszik a fiatalokat a kizsákmányoló új vallási mozgalmak csábítására. Az ilyen körülmények közt felnövekvő fiatal tehát nem képes alkalmazkodni a társadalomban zajló folyamatokhoz, rosszul adaptál, ezért kerül be az új vallási entitásba. E modell kapcsán ismét felmerül az a kérdés, vajon az új vallási entitások a családok széthullásának okozói vagy csupán a tünetei. A modell képviselői az előbbi mellett teszik le a voksot, bár elismerik, hogy az urbanizáció, a szekularizáció, a pluralizmus és a strukturális differenciálódás – azaz a specializáció, szakosodás – is szerepet játszik ebben. Elismerik továbbá, hogy a család gyengül, mert sok funkcióját átvette más intézmény, például az iskola, az egészségügyi és szociális ellátás szakemberei, a pszichoterápia. A mindenbe „beleköltöző és beavatkozó” szakemberek technikai zsargonjukkal és diplomáikkal felfegyverkezve sokkal nagyobb hatalmat gyakorolhatnak saját intézményeikben, mint a szülők odahaza. Más szóval: a családoknak a gyermekük új vallási mozgalomba való belépése általi sebezhetősége annak a nagyobb mérvű sebezhetőségnek a része, amely abból adódik, hogy a családok az uralkodó társadalmi trendek miatt veszítik el gyermekeiket.<sup>80</sup> E modell értékeléséhez hozzátartozik, hogy általában olyan megfigyeléseken alapul, amelyekből hiányoztak a kontrollcsoportok.

Eddigi vizsgálódásaink arra próbáltak választ adni, hogy milyen családi körülmények segíthetik elő egy fiatal bekerülését egy új vallási entitásba. Ha viszont már bent van, akkor azt is vizsgálni kell, hogy az ilyen mozgalmakban mi a család szerepe, milyen a viszonyuk a szexualitáshoz, hogyan élhetik meg az intimitást, mi történik a gyermekek születése után. A következő részben erre fordítjuk figyelmünket.

### 7.3.2. Szexualitás, házasság és család az új vallási mozgalmakban

E témával kapcsolatban három kérdéskört érdemes megvizsgálni. Az első a szexualitás és az intimitás új vallási mozgalmakban lehetséges formáival, illetve ezek társadalmi – mozgalmi belüli – kontrolljával foglalkozik. A következő témakör a nemek, a nemi szerepek és a hatalom kérdését elemzi. Végül arról is szólni kell, hogy milyen következményei lesznek egy új vallási entitásra nézve, ha a tagok közt házasságok, sőt gyermekek is megjelennek – egyre nagyobb arányban.

#### 7.3.2.1. Szex, intimitás és társadalmi kontroll

Az új vallási mozgalmakat nagyon nehéz általánosságban jellemezni, mert roppant változatosak. Ez a szexuális életvitelükre is vonatkozik. Megtaláljuk itt a szexualitástól való teljes vagy részleges tartózkodást éppúgy, mint a szabad szerelmet, sőt a szakrális prostitúciót. Először ennek rövid ismertetésével foglalkozom. Ezt követően a hazai új vallási entitások szexualitáshoz fűződő viszonyát elemzem. Végül

---

<sup>80</sup> Wright és D'Antoni (1993: 227) Marcianonak egy 1982-es tanulmányára („Families and Cults” 101-118. o., in *Cults and the Family*, szerk. F. Kaslow és M. B. Sussman, New York: Haworth) utalva állítja ezt.

tömören reflektálok arra, hogy milyen kapcsolat van egy vallási entitás élettartama és a tagság által engedélyezett – azaz társadalmilag kontrollált – szexualitás között.

#### 7.3.2.1.1. A szexualitás változatos megnyilvánulásai az új vallási mozgalmakban

Ismeretes, hogy a XVIII. század második felében az Ann Lee anya által alapított shakerek teljes cölibátusban és kommunisztikus életformában várták Krisztus második eljövetelét. 1840-re a tagság létszáma, még ilyen körülmények közt, természetes szaporodás nélkül is mintegy 6000 főre nőtt. Mára azonban gyakorlatilag eltűntek. Vagy mégsem? Igaz ugyan, hogy 1947-ben eladták anyatemplomukat és 1965-ben lezártak nyilvánították a tagságot, de az USA-ban, Maine-ben még mindig létezik egy kis közösségük.<sup>81</sup>

A példában szereplő vallási entitás több mint kétszáz évvel ezelőtt volt új, de van ma mai megfelelői is. A Sri Chinmoy tanítását teljes mértékben követők nemcsak a vegetariánus életformát próbálják a maratoni futással ötvözni, hanem a cölibátust is. Hazai képviselőjük mosolyogva mondta, hogy talán emiatt van az, hogy teljesen elkötelezett tagjuk csak egy van, az is 80 éves.<sup>82</sup>

Az Egyesítő Mozgalom, korábban Egyesítő Egyház kezdeti időszakában a hívek csak több éves tagság és megfelelő számú új tag toborzása után kérhettek engedélyt házasságkötésre vezetőjüktől, Moon tiszteletestől. De még ezzel sem ért révbbe a házasságon gondolkodó fiatal. Párját ugyanis maga Moon tiszteletes jelölte ki, méghozzá fényképek és néhány adat alapján. A beteljesülés azonban még az ünnepélyes és adott esetben több ezer más párral együtt kötött frigy után sem történhetett meg. Moon tiszteletes ugyanis azt kérte követőitől, hogy az esküvő után még több évig ne éljenek szexuális életet, „csak” ismerkedjenek. Ez a kérés nem is tűnik teljesen alaptalannak, ha belegondolunk, hogy a legtöbb fiatal gyakorlatilag közvetlenül az esküvő előtt látta meg párját. Természetesen sokuk nem volt megelégedve a neki kiszemelt társsal és adott esetben nemcsak a párját hagyta ott, hanem a mozgalmat is.

A másik véglet a szabad szerelmet valló közösségek gyakorlata, amire legjobb példa az Isten gyermekei elnevezésű vallási entitás, vagy ahogyan ma hívják őket, a „Család”. Alapítójuk, David Berg, vagy mint ők nevezték, Mo, az „istenes szocializmus” elve szerint nemcsak a vagyonszövetséget, hanem a szexuális közösséget is az igazi kereszténység vonásai közé sorolta. Mi több, toborzásra egyfajta szakrális prosztitúciót ajánlott, a „*flirty fishing*”, azaz flörtölő halászat néven elhíresült gyakorlatot, melynek lényege az volt, hogy a lányok szexuális szolgáltatásokkal próbáltak férfiakat téríteni. A második, sőt harmadik generációs tagság, valamint az AIDS megje-

---

<sup>81</sup> Ha másképp nem jelölöm, az információk a 2002-2003-ban végzett interjúimból (Török 2004c), illetve a Melton-Baummann (2002) enciklopédiából származnak.

<sup>82</sup> Ld. még Gunagriha ([Fülöp, Sándor] 1999) önéletrajzi írását.

lenése miatt beszüntették ezt a gyakorlatot, bár a missziót végző utazó tagok tudomásom szerint mindmáig kérhetik a tagtársaktól szexuális vágyaik kielégítését.

Az új vallási entitások tehát meglehetősen változatosan viszonyulhatnak a szexualitás kérdésköréhez. Ez az ismertetés azonban kifejezetten a változatosság bemutatására törekedett. Felmerül a kérdés, hogy összességében és főleg hazai viszonylatban milyen az új vallási mozgalmak erkölcsi beállítottsága.

#### 7.3.2.1.2. A hazai új vallási entitások viszonya a szexualitáshoz

A hazai kisebb vallási entitások vezetőivel folytatott félstrukturált interjúim<sup>83</sup> során lehetőségem nyílt rákérdezni az entitás által elképzelt, tanított és elvárt ideális erkölcsi magatartásra, melyet nyolc kérdéssel vizsgáltam. Ezek kitértek arra, hogy

- Egy házaspárnak hány gyermeket kell vállalnia?
- Az apának kellene-e a család kenyérkeresőjének lenni, az anyának pedig otthon kellene-e maradnia a gyermekekkel?
- Tanításuk szerint a házasság előtti szexuális kapcsolat megengedett-e?
- A házasságon kívüli szexuális kapcsolat megengedett-e?
- Az élettársi kapcsolat megengedett-e?
- A válás megengedett-e?
- A homoszexualitás megengedett-e?

A meglepő eredmény az volt, hogy ha a nyolc kérdésre adott választ egy indexben összegeztük, akkor a válaszoló vezetők fele kevesebb, mint 2 pontot ért el. Más szóval, a magyarországi kisebb vallási entitások döntő többsége meglehetősen konzervatív nézeteket vall. Ugyanez az eredmény azonban már kevésbé meglepő, ha tudjuk, hogy jelentős részük keresztény gyökerű és ezért hagyományos értékeket vall. Érdekes viszont hangsúlyozni, hogy ebben az összevetésben nem volt különbség az 1945 előtt és után alakult vallási entitások között.

#### 7.3.2.1.3. Az entitás élettartama és a szexualitás

Miután láttuk, hogy a magyarországi kisebb egyházak meglehetősen konzervatív nézeteket vallanak, reflektáljunk arra, hogy milyen fajta szexuális berendezkedés előnyösebb a csoport hosszú távú fennmaradása szempontjából.

Rá kell mutatni arra, hogy a legtöbb szociológus kritika nélkül átvette Kanter (1972) véleményét, miszerint a csoport ereje és fennmaradása a családi kapcsolatok meggyengítésétől függ. Kanter ugyanis azt találta, hogy vagy a cölibátus, vagy a szabad szerelem (csoportházasság) gyakorlása van pozitív relációban a csoport élettartamával. Érvelése szerint ha bármely módon megszüntetjük a családot,

---

<sup>83</sup> A 7.1.2.1. részben ismertetett félstrukturált interjúk részleteihez ld. Török (2004d).

mely potenciálisan csökkentheti a tagságnak a csoport iránti hűségét és elkötelezettségét, az növeli a csoport fennmaradási esélyeit.

Ezzel szemben Brumann (2003) kutatásai azt mutatják, hogy azok a közösségek, amelyek elismerték és gyakorolták a monogám házasságot, valamint éltek a szélesebb rokonsági kör előnyeivel, azok élettartama bizonyult hosszabbnak. Brumann tehát nem azt állítja, hogy a cölibátust vagy csoportházasságot gyakorló csoportok nem maradhatnak fenn hosszú ideig, hanem azt, hogy a monogám házasság sikeresebb. Szerinte a három legsikeresebb mai közösség, a hutteriták csoportja, a Bruderhof közösség, valamint a kibucok azok, amelyeknél a legerősebb a családok iránti elkötelezettség is. A legígéretesebb családpolitikák pedig azok, amelyek nem akarnak szokatlan módszereket követni, a tagokra hagyják a családalapítást és a partneri kapcsolatok formáját és mikéntjét, bár leginkább a monogám házasságot ajánlják, illetve mutatják példaként.

Brumann szerint a házasság és a család hatékonyan betölt bizonyos érzelmi és szexuális szükségleteket, méghozzá anélkül, hogy a csoport iránt érzett elkötelezettség és hűség csorbát szenvedne. A család és a csoport nem ellenfelek egy zéró összegű versenyben, hanem kiegészíthetik egymást. A kisebb, bizalmasabb és meghitt kapcsolatot nyújtó egység, a család biztosíthatja azt az alkalmankénti megkönnyebbülést és megnyugvást, mely ahhoz szükséges, hogy az illető továbbra is elkötelezetten támogassa a nagyobb egységet, a vallási csoportot. Ugyanakkor ez utóbbi leveheti a gazdasági felelősséggel járó terheket a család válláról, így megszabadítva őket a szélesebb társadalomban található egyik nagyon komoly stressz forrásától. Összegzésül, az új vallási mozgalmak szexuális gyakorlataira reflektálva tehát megkockáztathatjuk azt a kijelentést, hogy a változatosság valószínűleg gyönyörködtet, de itt is inkább a hagyományos párkapcsolatokban találják meg a biztonságot.

#### 7.3.2.2. A nemek, a nemi szerepek és a hatalom kérdése

A nemi szerepek és a hatalom kérdéskörében két markánsan szembenálló véleményt lehet elkülöníteni. Az egyik arra hívja fel a figyelmet, hogy az új vallási mozgalmakban a hagyományos nemi megkülönböztetések érvényesülnek, azaz érvényben vannak a tradicionális nemi szerepek és végső soron a patriarchális beállítottság. A határokat szívesen megkérdőjelező és ennél fogva a szerepeket elmosó posztmodern korunkban a kereső és bizonytalankodó fiatalok épp ezért szívesen fordulhatnak a világos határokat kijelölő új vallási mozgalmakhoz.<sup>84</sup> Ilyen környezetben azonban könnyen előfordulhat a nők szexuális kizsákmányolása – nemcsak a férfiek, hanem olykor a vezetők által is.

---

<sup>84</sup> Wright és D'Antonio (1993: 229).



A másik vélemény viszont rámutat, hogy az új vallási mozgalmak esetenként a hatalom és tekintély forrásai lehetnek a nők számára. Egy tanulmány szerint a spiritualista csoportok vezetőségében a nők alkotják a többséget.<sup>85</sup> Magyarországon viszont a meginterjúvált vallási entitások vezetői kivétel nélkül férfiak voltak (Török 2003b). A vallási entitások és ezeken belül az új vallási mozgalmak és a feminista mozgalom közötti kezdeti affinitásra, illetve a későbbiekben a vallási entitások részéről a tradicionalista szerepekhez való visszatérésre is történtek utalások.<sup>86</sup>

### 7.3.2.3. Házasság, gyermekek és család

Mint a korábbiakban elmondottakból kiderült, az új vallási mozgalmak vonzása a fiatalok felé nagymértékben abból adódott és adódik, hogy egyfajta családpótlékot jelentettek nekik. Bennük a magányos és elidegenedett fiatalok úgy érezték magukat, mint egy nagy, kiterjedt családban. Nem véletlenül szólították a tagok „fivérnek” és „nővérnek” egymást, a vezetőket pedig „atyának”, „anyának”, „igaz szülőknek”, az egész entitásra pedig gyakran alkalmazták a „család”, a „szereket családja / Isten gyermekei” elnevezéseket.

Azok az entitások, amelyek a társadalmi rend alapos átrendezését tűzték ki célul, nagyobb valószínűséggel igyekeznek megreformálni és átalakítani a család intézményét is. Így például az Egyesítő Egyházban, vagy ahogyan ma nevezik magukat, az Egyesítő Mozgalomban, nagyon jelentős, mondhatni központi a család témája. Hitük szerint mivel Jézus nem tudta beteljesíteni küldetését, egy új Messiásnak (Moon tiszteletesnek) kell eljönni, akinek az a „küldetése, hogy Istennel eggyé válva, s egy ideális családot alapítva – amely egy ideális társadalom, nemzet és világ alapja – először megvalósítsa a ... három áldást. Miután egyesülnek a Messiással, a férfiak és nők el tudnak szakadni a Sátántól, visszakérülnek abba a helyzetbe, amelyben Ádám és Éva voltak a bűnbeesés előtt”.<sup>87</sup> A család tehát nem, vagy nem kizárólag az egyén megváltásáért fontos, hanem az egész világ üdvöztetése végett. Ennek megfelelően az ideális család létrehozása fontosabb, mint az egyes családtagok boldogsága. Persze azok a tagok, akik a saját bőrükön tapasztalják meg ezt, nem ritkán kiábrándulnak az egészből.<sup>88</sup>

Annak ellenére, hogy egyes új vallási mozgalmakban nagyon fontos szerepet kapott a család intézménye és a családias légkör, az 1960-70-es években többnyire egyedülálló fiatalokból verbuválódott a tagság. Az új vallási mozgalmak más tár-

---

<sup>85</sup> Wright és D'Antonio (1993: 230) Haywood 1983-as tanulmányára („The Authority and Empowerment of Women in Spiritualist Groups”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 22: 156-166) hivatkozik.

<sup>86</sup> Vö. Davidman és Jacob (1993); McGuire (1997: 135-138); valamint Puttick (1999).

<sup>87</sup> Az idézet az Egyesítő Egyház (é. n.: 38) – feltehetően magánkiadásban – megjelentetett ismertetőjéből való.

<sup>88</sup> Wright és D'Antonio Eileen Barker találó és ironikus megjegyzését idézi, miszerint az „Ideális család megteremtése, úgy látszik, megköveteli olyan módszerek alkalmazását, amelyek az ellen küzdenek, hogy a gyakorlatban élvezni lehessen ezt az intézményt” (1993: 231, jelen szerző fordítása).

sadalmi mozgalmakhoz hasonlóan négy szakaszon mennek keresztül: (1) a megalkulás vagy felbukkanás szakaszát követi (2) a fuzionálás vagy egységbe kovácsolódás szakasza, majd (3) a bürokratizálódás és végül (4) a hanyatlás szakasza. Megfigyelhető, hogy az új vallási mozgalmakban a családra csak a második és főleg a harmadik szakasz késői fázisaiban fektetnek – egyre nagyobb – hangsúlyt. Ez vonatkozik az olyan entitásokra is, mint az imént említett Egyesítő Egyházra, ahol olyannyira hangsúlyozzák a család központi szerepét. Csakhogy a család és főleg a kisgyermekes tagoknak egészen más és főként olyan igényeik vannak, amelyek kielégítése erőforrásokat von el az entitás vallási céljaitól. A fennmaradás érdekében viszont előbb-utóbb ezekre is áldozni kell. Az Egyesítő Egyház ezért engedélyezte, hogy a házások „társult tagokként” úgynevezett otthoni egyházakban (*Home-Church*) élhessenek. Hasonló döntésre jutott a Krisna-tudatú hívők vezetősége, bár ők az ún. *gurukulák* intézményével is kísérleteztek, mely egyfajta bentlakásos iskola volt a gyermekeknek azért, hogy a szülők teljes idejükben és energiájukkal a rituális gyakorlatok teljesítésére koncentrálhassanak.<sup>89</sup> A sok visszaélés, melyekbe a gyermekek szexuális zaklatása is beletartozott, a gurukulák megreformálásához, illetve az esetek többségében a felszámolásukhoz vezetett – legálabbis az Egyesült Államokban.<sup>90</sup>

A családdal és gyermekekkel kapcsolatos rész összefoglalásaként a társadalmi mozgalmak ismerete alapján az új vallási mozgalmakra nézve is azt mondhatjuk, hogy az intézményesülés, a bürokratizálódás, az intézményi célok átalakulása miatt az ő esetükben is egyre kisebb lesz a köztük és a befogadó társadalom közti feszültség. Mivel már nem vagy nem csak a magányos fiatalokra figyelnek, hanem az időszódó tagokra és gyermekeikre is, hittérítő tevékenységük egyre csökkenő mértékben mutatja majd az agresszivitás jegyeit, hitrendszerük a radikalizmus megnyilvánulásai helyett inkább a tagság alkalmazkodását tükrözi majd a szekularizált világhoz. Figyelmük inkább a belső problémák felé fordul, és a családok igényeinek kielégítése leköti erőforrásaik nagy részét. A következő részben ideális esetben már arra kereshetnénk a választ, hogy a média egyes orgánumai felfigyeltek-e ezekre a változásokra. A realitás azonban inkább csak arra ad lehetőséget, hogy a média és az új vallási mozgalmak nem éppen felhőtlen kapcsolatát elemezzük.

---

<sup>89</sup> Magyarországon a somogyvámosi Krisna-völgyben a „védikus rendszerű általános iskola 1996 őszén indult el. Az iskola a Nemzeti Alaptanterv által előírt tárgyak tanítása mellett erkölcsi és filozófiai oktatásban is részesíti a gyerekeket, valamint egyéni érdeklődésüknek megfelelően zenére, nyelvekre, művészetekre és praktikus ismeretekre is oktatja őket” (Tóth-Soma és társai 2002: 139). Tudomásom szerint a Krisna-völgyben a gyermekek együtt élnek szüleikkel.

<sup>90</sup> Fontos azonban felhívni a figyelmet, hogy az ISKCON nagy hangsúlyt fektetett a visszaélések feltárására és jóvátételére, mint erről Siskind (2001, főleg 442. o.) beszámol.

## 7.4. Az új vallási mozgalmak és a média

Köztudott, hogy az új vallási mozgalmak nagyon alkalmas – és főleg profittermelő – hírforrások a szenzációkereső médiának. Bizarrr szokásaik, olykor tragikus végkimenetelű cselekedeteik gyakran az újságok címlapjára helyezték őket. Egy adott társadalom összletességéhez viszonyított kis létszámuk miatt az „átlagember”<sup>91</sup> csak ott találkozott velük. Éppen ezért nagyon fontos kérdés, hogyan ábrázolják, milyennek festik le őket. Ez lesz az első megfontolásunk, melynek konklúziója az, hogy az új vallási entitások médiabeli ábrázolása meglehetősen messze van az objektivitástól. Éppen ezért a második részben néhány olyan szempontra hívtam fel a figyelmet, amelyeket érdemes észben tartani, amikor egy velük foglalkozó hírrel találkozunk. Ezt követően pedig az új vallási mozgalmak médiához fűződő viszonyáról lesz szó. Először röviden azt vizsgáljuk, milyen véleménnyel vannak a hazánkban működő egyes vallási entitások vezetői a médiáról, másrészt pedig összegezzük, hogy az új vallási mozgalmak hogyan használ(hat)ják a médiát, pontosabban egyik legújabb formáját, az internetet.

### 7.4.1. Az új vallási mozgalmak a médiában

Van Driel és Richardson (1988) azt vizsgálta, hogyan definiálja az amerikai nyomtatott média az új vallási mozgalmakat. Az egyes meghatározásokban leggyakrabban használt komponensek alapján az olvasóban az a kép alakulhatott ki, hogy ezek a vallási entitások:

- 1) megfosztják a tagokat személyes szabadságuktól, elzárják őket,
- 2) karizmatikus vezető irányítása alatt élnek,
- 3) ez az irányítás szélsőségesen tekintélyelvű, diktatórikus körülmények közt, kemény fegyverkezéssel történik,
- 4) magatartás-szabályzó technikákat alkalmaznak, például pszichológiai manipulációt és agymosást,
- 5) a vezetőség elsődleges szempontja a meggazdagodás és az élvezetek hajhászása,
- 6) gonosznak bélyegzik a társadalom tagjait és a nem hívőket, gyűlölik és félik a „kinti világot”,
- 7) közelgő világvégére számítanak.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Beckford (1999: 104) kutatásaira támaszkodva kijelenti, hogy akiknek életére közvetlen hatással voltak az új vallási mozgalmak, még azok is leginkább a tömegtájékoztatási eszközök információira támaszkodtak.

<sup>92</sup> Van Driel és Richardson (1988: 177). A vizsgált 12 definícióban az első elem hétszer fordult elő, az utolsó háromszor, a harmadik és negyedik ötször, míg az ötödik és hatodik négyszer. A karizmatikus vezetőség mellett nem szerepel a gyakorisága, de a csökkenő sorrendből feltételezhető, hogy öt és hét között lehetett.

A korábbi fejezetek anyagára reflektálva könnyen megállapíthatjuk, hogy a felsorolt elemek némelyike – de nem az összes – jellemző lehetett egyes új vallási mozgalmak létének bizonyos szakaszaiban, de nem mindig. Miért akkor ez a szélsőséges beállítás?

Beckford (1999) szerint ennek részbeni oka az úgynevezett „vallási analfabétizmus”, vagyis a fejlett országokban a társadalom széles rétegeinek – beleértve a névlegesen vallásosakat – teljes tudatlansága a vallásról. Az újságírók kényelmesen kiaknázhadják ezt az elmaradottságot, és szenzációkeresésükben könnyen félelemkeltésre használhatják. Fontos hangsúlyozni, hogy nemcsak az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban él ez az analfabétizmus, hanem egyáltalán a vallással mint olyannal. Az új vallási mozgalmak viszont furcsaságaik, titokzatosságuk és olykori titkolózásuk következtében könnyebben áldozatul esnek a média céljainak. Ennek fényében már jobban érthető, hogy az effajta vallási entitások úgy szerepelnek a média tálalásában, mint konfliktusforrások a társadalom számára. Beckford (1999: 107-112) hat szemponttal támasztja alá ezt az állítást.

Az első arra hívja fel a figyelmet, hogy *egy adott új vallási mozgalommal kapcsolatos hír csak akkor számít érdelemlegesnek, ha valamilyen konfliktusról szól*. Vagy a konfliktus szolgáltatja magát a hírt, vagy pedig más események bemutatására is a konfliktus volt a keret. Összességében tehát az olvasó vagy néző csak elvétele juthatott olyan információhoz e vallási entitásokkal kapcsolatban, amely nem konfliktusról szólt. A tömegtájékoztatás globalizáltságának következtében még azokban az országokban is az a kép alakult ki a lakosokban, hogy az effajta mozgalmak csak bajkeverők lehetnek, ahol az adott új vallási mozgalom békésen élt, sőt esetleg egyáltalán nem volt jelen.

A második szempont szerint az újságírók által lefestett új vallási mozgalmakban *a konfliktus a vezérmotívum*. Szaknyelven szólva itt „összegzésében negatív hatású eseményről”<sup>93</sup> van szó. Még ha csak olyan egyszerű hírről van szó, hogy valahol telket vásárol egy ilyen entitás, azt olyan, hosszasan és alaposan tárgyalt korábbi hírekkel együtt közlik, amelyek az adott mozgalom konfliktusairól és problémáiról szóltak.

A média további eszközökkel fokozhatja a szenzációt. Az egyik ilyen lehetőség a *kereszthivatkozás más médiaorgánumok – természetesen hasonlóan konfliktus-alapú és borzongást keltő – megnyilatkozásaira*. A televízió például bemutathatja azokat a felvételeket, amelyek a napilapokban láttak napvilágot. A kereszthivatkozás másik lehetséges módja az, ha egy eseménnyel kapcsolatban már nem maga az esemény a hír témája, hanem az, hogy a média különböző képviselői mekkora felhajtást rendeznek körülötte. Különösen jó – és tragikus kimenetelű – példát szolgáltatott erre a David Koresh által vezetett, Texas állambeli Waco-ban élő

---

<sup>93</sup> Beckford (1999: 108) egy olyan könyvből vette át ezt a kifejezést – „negative summary event” –, amely a deviancia és a tömegtájékoztatás kapcsolatával foglalkozik.

csoport és az USA több fegyveres testülete közötti konfliktusról való közvetítés. Mivel egy ideig lényegében nem történt semmi, a riporterek arról tudósítottak, hogy hány újság és tévéállomás képviselői állnak ugrásra készen a helyszínen.

A következő szempontok lényegében már az előzőekben bemutatott jelenségekre épülnek. Beckford negyedik meglátása ugyanis arra utal, hogy *egy konfliktus könnyen lehet eredménye a már korábban bemutatott – a média által természetesen konfliktust bemutató – eseménynek*. A Waco-tragédia egyik tanulsága éppen az volt, hogy a konfliktus megoldásán dolgozók kizárólag olyan anticultista, szektafigyelő szakemberekkel – és ennél fogva olyan hírekkel – vették körül magukat, akik és amelyek csak az adott új vallási mozgalom ellentmondásos és bajkeverő jellegét hangsúlyozták. Neutrális vagy kedvező beállítottságú hírek, illetve forrásaik, például szociológusok, antropológusok, a millennarizmussal foglalkozó teológusok nem találtak meghallgatásra.

Az ötödik szempont arra figyelmeztet, hogy *a média e rámenős és pánikkeltő beállítottsága arra kényszerít(heti) a hatóságokat, hogy valamit azonnal cselekedni kell*. Ráadásul ennek a „valaminek” hatékonynak és lehetőleg látványosnak kell lennie. Ez lett Waco tragédiája. Mint Jones és Baker rámutatott, a „Waco-ban levő Dávidisták olyan média keltette szerencsétlenség áldozatai lettek, amely a televízió előtt ülő nézők szeme láttára játszódott le. Az a polarizáció, mely a Waco-ban történt katasztrófához vezetett, nem volt szükségszerű velejárója sem a vallási csoport, sem pedig az FBI sajátosságainak.”<sup>94</sup> A média potenciális veszélyt okozó magatartására utalva mondja Beckford, hogy „nem a rossz hír miatt vádolom a hírhozót, hanem bajkeverése miatt, amit az új vallási mozgalmakról szóló állandó negatív sztereotípiákkal folytatott házalása útján okoz”.<sup>95</sup>

Végül meg kell említeni a médiának azt a lehetőséget, hogy *az általuk közzétett konfliktussal eltakarhatnak vagy éppen még jobban felfokoznak egy másikat*. A waco-i tragédia után napvilágot látott elemzések az FBI és más amerikai fegyveres testületek tevékenységéről, a hatóságok megfelelő vagy éppen inkompetenciáról tanúskodó intézkedéseiről szóló beszámolók és elemzések olykor már lényegesebbnek és fontosabbnak tűntek, mint maga a tragédia.<sup>96</sup> De a körítésnek ez a felnagyított és felfokozott tálalása ismét csak az új vallási mozgalmak bajkeverő, konfliktust okozó természetét sulykolja a nézők és olvasók emlékezetébe.

Mindezzel nem kívánom azt állítani, hogy legjobb lenne távol tartani a médiát az ilyen eseményektől. Osztom azt a nézetet, miszerint a társadalom egészséges működéséhez elengedhetetlenül szükséges a tömegtájékoztatást végző média szabad, energikus és fürgé működése. Ugyanakkor legalább ennyire fontos, hogy ne

---

<sup>94</sup> Idézi Beckford (1999: 111), jelen szerző fordítása.

<sup>95</sup> Beckford (1999: 111-112), jelen szerző fordítása.

<sup>96</sup> Hasonló elemzések láttak napvilágot a hatóságoknak a jonestowni tömeges öngyilkosságra és az Aum Shinrikyo által a tokiói metró utasai ellen végrehajtott szaringázós támadásra tett intézkedéseivel kapcsolatban.

váljunk függővé a médiától. Átvitt értelemben, kritikus távolságot kell tartanunk a média információitól. Nem célszerű kritikátlanul elfogadni mindent, amit írnak, mondanak és mutatnak. A következő rész ehhez a megfelelő kritikus távolságtartáshoz ad néhány irányelvet.

#### 7.4.2. Szempontok az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos hírek értékeléséhez

Az idevágó hírek megfontolásához adható öt szempont közül az első egyszerűen arra figyelmeztet, hogy *a hír egyáltalán nem biztos, hogy igaz*. Eileen Barker (1995: 39)<sup>97</sup> egy angliai példát hoz, melyben egy fiatalember kábítószeres kezeléssel és fogvatartással vádolta a Krisna-tudatúakat, de mint később kiderült, ennek semmi alapja sem volt, amiért a fiatalember kapott 3 év börtönbüntetést. Hasonlóan hamisnak bizonyuló hírek a magyar sajtóban is felröppentek a magukat egyszerűen „kereszténynek” nevező csoportról, akiket fiatalok mozgáskorlátozásával gyanúsítottak.

A második szempont az, hogy *olykor összekeverik az egyes csoportok tulajdonságait*. Ennek oka valószínűleg a túlzó általánosítás és az az igyekezet, mely egy kalap alatt tárgyal minden új vallási mozgalmat. Előfordult például, hogy a már többször említett Egyesítő Egyházzal azt írták, öngyilkosságra és prostitúcióra kényszerítették tagjait. Ezek a „hírmorzsák” vagy a jonestown-i csoport, vagy a Család, korábbi nevükön Isten gyermekei (Children of God) kapcsán kerülhettek az újságíró tudatába. Tény, hogy a mozgalom egy korábbi szakaszában a „*flirty fishing*”-nek nevezett prostitúcióra kényszerítették a Család nő tagjait, hogy így toborozzanak újabb tagokat, de mára részben az AIDS miatt beszüntették ezt a gyakorlatukat. Aki csak egy kicsit is ismeri az Egyesítő Egyház hitelveit és gyakorlatát, az tudja, hogy náluk szóba sem jöhet effajta prostitúció, hiszen a Moon tiszteletes által összeválogatott párok sokszor még az esküvő után is évekig kénytelenek voltak önmegtartóztató életet élni.<sup>98</sup>

Gyakrabban előfordul viszont az, hogy *olyan szavakkal és kifejezésekkel írták le ugyanazt az eseményt, amelyek egyértelműen rossznak és elítélendőnek mutatják be, holott ha más szavakat használnának, akkor akár dicsérendő is lehetne*. Például a „megtérés”, a „tagtoborzás”, a „másodlagos szocializáció”, az „agykontroll”, az „agymosás” kifejezések utalhatnak ugyanarra a folyamatra, melynek során valaki egy új vallási mozgalom tagja lesz, mégis mindegyik más és más színezetet ad a dolognak. Hasonlóképpen egy szerző „engedelmesnek” és „önfeláldozónak” nevezheti ugyanazt az életformát, míg valaki más azt mondhatja rá, hogy az illető „tekintélyelvűségen alapuló kizsákmányolás” áldozata. A szövegkörnyezet-

---

<sup>97</sup> Ha másképp nem jelzem, Barker (1995) művéből merítem a média információinak megfontolásához felsorolt szempontokat.

<sup>98</sup> Vö. Török (kézirat).

től függően az „elkötelezettség”, a „behódolás” és az „(ön)fegyelem” más-más jelentést hordozhat.

Negyedik szempontként rá kell mutatnunk arra, hogy a „szekta” – külföldön a kultusz – kifejezés már eleve negatív konnotációval jár. A jonestown-i tragédia előtt az új vallási mozgalmakról az volt az általános vélemény, hogy lényegében jelentéktelen kis csoportocskák a társadalom peremén. A tragédia után az emberek még olyan vallási entitásokról is elítélően nyilatkoztak, amelyeket csak a közvéleménykutatók találtak ki, de a valóságban nem léteztek.

Figyelnünk kell arra is, hogy gyakran úgy találják a riporterek az új vallási mozgalmak által gyakorolt bizarrra vagy tragédiát okozó cselekményeket, mint-ha sokkal tipikusabbak lennének és gyakrabban fordulnának elő az új vallási mozgalmakban, mint más, régebbi vallási entitásokban. Ha egy szcientológus öngyilkosságot követ el, annak Németországban akár vizsgálóbizottság felállítása lehet a következménye, ha egy evangélikus teszi ugyanezt, rá se hederítenek, hogy a tragikusan járt személy vallási identitását nyilvánosságra hozzák.

Más szóval: a média szelektál. A válogatás egyik oka a már említett szenzáció utáni sóvárgás. A másik ok az, hogy a tudomány képviselőivel ellentétben a média szakembereinek nincs elég idejük a minden részletre kiterjedő alapos vizsgálódásra. Nem végezhetnek összehasonlító elemzéseket és idősoros megfigyeléseket. Bár kötelességüknek tartják és minden adandó alkalommal hangsúlyozzák az objektív tájékoztatás követelményét, mégis meglehetősen sajtóságon állítják ezt elő. Kedvelt módszerük egy kevés *vox populi* keverése minimális pártatlansággal. A *vox populi* az utca emberének – de csak egy-kettőnek – a megszólaltatásából áll. A pártatlanságot, vagyis a kiegyensúlyozottságot pedig azzal próbálják megteremteni, hogy ellentétes véleményeknek adnak helyet és mikrofont abban a reményben, hogy a néző és hallgató majd úgy kezeli ezt, mint valami reprezentatív mintát az összes lehetséges véleményről. Ebből következik, hogy az újságíróknak és riportereknek felesleges komplikációkat – és ennek következtében idővesztéseket – okoz, ha egy eseménynek több mint két oldala van. Éppen ezért nagyon kényes kérdés a szakértők megszólaltatása. A riporterek rövid és határozott – azaz egyértelműen az egyik vagy másik fél által képviselt vélemény alátámasztására alkalmas – választ várnak tőlük. Ebből kifolyólag a tudományos szakértőnek „nagyon kényelmetlen tud lenni, amikor egy szendvicsben a töltelék szerepe jut neki.”<sup>99</sup>

A média szelekciójának következő oka már politikai természetű. Beállítottságtól és ehhez párosulva az adott társadalom pillanatnyi „érzelmi hangulatától” teszi függővé, mit és milyen mértékben találjon.<sup>100</sup> A korábban említett szempontokat ugyanis nemcsak az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban érdemes az emberek figyelmébe ajánlani, hanem minden más vallási entitás esetében, vagyis a nagyobb

<sup>99</sup> Beckford (1999: 115), jelen szerző fordítása.

<sup>100</sup> Újra hivatkozom Chomsky (1991), illetve Herman és Chomsky (1988) műveire.

múlttal rendelkező kisebbek és nagyobbak esetében is. Érdemes lenne például statisztikailag megvizsgálni, hogy a magyar lapok – ha egyáltalán, akkor – milyen terjedelemben közölték a Krisna-tudatúak USA-beli pedofil botrányait akkor, amikor hosszú ideig a katolikus papok hasonló cselekedeteitől volt hangos minden orgánum.<sup>101</sup> Érdekes volna feltárni, milyen érdekek miatt nem hangzott el semmi A Család – korábbi nevükön Isten gyermekei – egyik prominens tagjának gyilkosságáról és öngyilkosságáról akkor, amikor ez a hír bejárta Amerikát és Nyugat-Európát.<sup>102</sup>

A média tehát Magyarországon is szelektál. Úgy tűnik, mintha itt inkább az új vallási entitásokat védené. Ezért érdemes röviden ismertetni, hogy az új vallási mozgalmak vezetői milyen véleménnyel vannak a hazai tömegtájékoztatásról.

#### 7.4.3. A hazánkban működő egyes vallási entitások vezetői a médiáról

2002 és 2004 közt végzett félstrukturált interjúimban a vallási entitások magyar társadalomhoz fűződő viszonyát vizsgáló kérdések közt szerepelt az is, hogy egy 5-ös skálán hogyan értékeli, hányasra osztályoznák a két politikai oldal sajtóorgánumait. A kisebb vallási entitások meglehetősen közepes véleményen vannak a médiát illetően: az átlagérték 3,12. Azt gondolhatnánk, hogy amennyiben a bal-liberális erők az úgynevezett történelmi egyházak gyengítésére törekednek, akkor kedvezőbben nyilatkoznának a kisebb egyházakról.<sup>103</sup> Ez azonban a választ adó vezetők véleményéből nem érzékelhető, mert átlagban és összességében kicsit még rosszabbnak (3,07) tartották a balliberális média képviselőit, vagyis a Népszabadságot, a Magyar Hírlapot és a Népszavát.<sup>104</sup>

Az új vallási mozgalmak vezetői tehát olvassák a magyar napilapokat, vagy legalábbis van róluk – még ha meglehetősen közepszerű – véleményük. De használják-e a média adta lehetőségeket? Erre vonatkozólag magyar viszonylatban nincs

---

<sup>101</sup> A katolikus papokkal kapcsolatos megfontolásokhoz ld. Greely (2004) szókimondó, de alapos és sok félreértést tisztázó művét; az ISKCON pedofil botrányaihoz pedig Siskind (2001) és a <http://surrealist.org/gurukula/> weboldalt.

<sup>102</sup> A 29 éves "Davidito" Ricky Rodriguez, az alapító David Berg egyik feleségének, Karen Zerbynek a fia 2005 januárjában megölte anyja titkárnőjét és önmagával is végzett (ld. Sunday Times, The Observer January 23, 2005; San Francisco Chronicle, January 20, 2005).

<sup>103</sup> Vö. Török (2005b)

<sup>104</sup> Igaz ugyan, hogy a számszerűen kisebbségben levő, 1945 előtt alakult vallási entitások vezetői valamivel jobban egyetértettek azzal a kijelentéssel, hogy a balliberális média kedvezőbb színben tünteti fel az új vallási mozgalmakat. Ez annál inkább figyelemreméltó, mert a Szegedi Egyetem Vallástudományi Tanszéke által végzett szövegelemzés különbséget talált az egyes napilapok 2001-2003 közötti, kisebb vallási entitásokkal kapcsolatos szóhasználatában. Miként erre számítani lehetett, a *Magyar Nemzet*, a *Népszabadság* és a *Magyar Hírlap* vallással foglalkozó cikkei közül legnegatívabban a *Magyar Nemzet*, a legpozitívabban vagy legalábbis legneutrálisabban a *Magyar Hírlap* nyilatkozott az új vallási mozgalmakról, képviselőikről és szokásaikról (Máté-Tóth András tanszékvezető közlése, empirikus adatokkal történő alátámasztás nélkül).



adatunk, nemzetközi tanulmányok azonban már foglalkoztak ezzel a kérdéssel, nevezetesen az új vallási mozgalmak és az internet viszonyával.

#### 7.4.4. Az új vallási mozgalmak és az internet

Horsfall (2000) három nagy kategóriába sorolta az új vallási mozgalmak internet-használatát. Szerinte az internet specialitása az információ és a kommunikáció. A kommunikáció – logikusan – két aspektust ölel fel, egyrészt a csoporton belüliekkel, másrészt pedig a csoporton kívüliekkel folytatott kommunikációt. Az információ, Horsfall megfogalmazásában, részben benne foglaltatik a kommunikációban, de van néhány olyan területe, amely megkívánja önálló tárgyalását. Végül érdemes megvizsgálni, az internet hogyan változtatta, illetve fogja megváltoztatni a vallási életet.

##### 7.4.4.1. Külső kommunikáció

A külső kommunikációnak négy fajtáját lehet elkülöníteni. Az első evangelizációs vagy misszionáló tevékenységnek nevezhetjük. Kifejezett célja a térítés, hogy mások is csatlakozzanak az adott vallási entitáshoz. Természetesen más kérdés, hogy valóban történnek-e megtérések az internet közvetítésével. Nagy valószínűséggel az internet csak érdeklődés-felkeltő és tájékoztató, és azok, akik komolyan ismerkedni akarnak a vallási entitással, előbb-utóbb úgyis személyes kapcsolatba kerülnek annak képviselőivel. Ettől kezdve pedig már a személyes kapcsolatok a döntők, melyekről a 3. fejezetben volt szó.

A külső kommunikáció második területe a publicitás és a PR tevékenység. Ide tartozik az olyan alapvető adatok közlése, mint például a vallási entitás hitrendszérének és történetének ismertetése. A PR tevékenység része az adott új vallási mozgalommal kapcsolatos negatív kritikákra és észrevételekre adott válasz, vagyis apológia. Szintén ide tartozik az események reklámozása, a különféle kampányok ismertetése, illetve az értékek bemutatása. A mormonok és az Egyesítő Egyház tanítása például rendkívül nagy hangsúlyt fektet a családi életre, ennek megfelelően honlapjukon a családi életre vonatkozó előírások, jó tanácsok stb. is megjelennek.

A külső kommunikáció harmadik területét, az internet egyik legfontosabb funkcióját Horsfall (2000: 175) legitimációnak nevezi. Néhány tucatnyi taggal egy új vallási mozgalom még a megengedő magyar törvénykezés szerint sem jegyeztethetné be magát. Egy komoly, igényesen kidolgozott, megbízható információkkal feltöltött honlappal viszont máris olyan létjogosultságot szerezhetnek az internet virtuális valóságában, amelyet másképp nem érhetnének el.

A külső kommunikáció negyedik területe a különféle címtárak és a kapcsolatteremtési lehetőségek ismertetése.

#### 7.4.4.2. Belső kommunikáció

A külső kommunikáció utolsóként említett eleme – a címtárak és kapcsolatteremtési lehetőségek – természetesen a belső kommunikációban is fontos szerepet tölt be. Ez főleg a nemzetközi tagsággal rendelkezőknek hasznos. Az internet azonban lehetőséget teremt a hivatalos anyagok terjesztésére is. Ez különösen azoknak a vallási entitásoknak fontos, amelyek tagsága szétszórtnak él és a postája sem megbízható. Mindez persze azt jelzi, hogy az internet a tagok közti nyilvános és személyes kommunikáció jelentős eszköze.

A belső kommunikáció sajátos formáját alkotják a világhálón közreadott tanúságtételek. Bár elsősorban a többi tag megerősítésére szolgálnak, ezért inkább a levelezési listákon jelennek meg, de kísérleti jelleggel a nyilvános honlapokon is feltűnhetnek. A tagok internet-használatának egyik legjelentősebb formája az erőforrásokról és más eszközökről adott tájékoztatás. Ez persze magában foglalhatja a legkülönbébb gazdasági tevékenységekről szolgáltatott információkat, sőt az egyes tagok által eladásra szánt vagy megvételre keresett tárgyak ismertetését. Elsősorban a keresztyén csoportok honlapján találhatunk információkat egy sajátos és nagy keresletnek örvendő árucikkről, a webszűrőről, melyet a gyermekek biztonsága érdekében kínálnak és keresnek. Oktatáshoz is alkalmazhatják az internetet, különösen azon vallási entítások tagjai, akik otthon vagy legalábbis nem a közoktatásban, hanem saját lakóközösségeikben tanítják gyermekeiket. De egyszerűen arra is használhatják, hogy a hittanórák anyagát eljuttassák a szülőkhöz és a gyermekekhez. Végül igénybe vehetik az internetet a napi meditáció, lelki olvasmányok és inspirációs anyagok szétküldésére és nyilvánossá tételére.

#### 7.4.4.3. Információmegosztás

A vallási entítások szempontjából az internet egyik legnagyobb haszna kétségkívül a szent iratok és egyéb kiadványok, például kommentárok közzétételi lehetősége. Ugyancsak megoszthatják így a legkülönbébb tanulmányi segédanyagokat és konkordanciákat, akár viszonylag könnyen kezelhető keresőeszközök alkalmazásával együtt. Az információmegosztás sajátos formája a mormonok genealógiája, mely a megholtakért végzett keresztség erejébe vetett hit miatt fontos nekik. Végül természetesen a legtöbb vallási entitás honlapján találhatunk listát az eladásra szánt anyagokról és kiadványokról, olykor azonnali megrendelési lehetőséggel.

## Az internet hatása a vallási életre

Horsfall úgy próbálta megbecsülni az internet hatását, hogy megvizsgálta, milyen hatással volt és van a vallásosság, a vallási élet néhány dimenziójára, például a hitelvekre, a rítusokra, az élményi dimenzióra, valamint a vallási közösségre.<sup>105</sup> Úgy találta, hogy a hitelvekre valószínűleg legalább akkora hatással van a hivatalos iratok közzététele, mint amekkorát a reformáció idején a Biblia nemzeti nyelvű kiadása jelentett. Ennek alapján állítja Horsfall (2000: 179), hogy az internet adta lehetőségek akár egyfajta személyes reformációhoz vezethetnek. Csakhogy nemcsak az adott vallás hitéletét támogató írások kerülhetnek fel a webre, hanem az ellenérvek és a kritikák is. Hogy végül ki kerül fölénybe, csak a jövő mutatja meg.

Horsfall szerint (2000: 180) az internet valószínűleg leginkább a közösségi dimenzióra van hatással. Egy adott területen kisebbségben levő vallási entitás tagsága az internet segítségével egy nagyobb közösség részese lehet, nem érzi magát elszigeteltnek. Az internet úgy is befolyásolja a közösségi életet, hogy azok, akik a hálózat virtuális valóságában találkoztak, előbb-utóbb a valós életben is sort kerítenek a személyes ismerkedésre. Más szóval, minden jelentőségük és fontosságuk ellenére, az internet közösségei nem fogják felváltani a valódi közösségeket.

Ami a személyes élményt illeti, feltételezhetjük, hogy az interneten közzétett anyagok valószínűleg senkit sem fognak meggyőzni, aki nem akarja magát meggyőztetni. Ám a már megtérteknek kincsestár lehet a web. Korábban említettük a személyes tanúságtételek webes közzétételét, de ebből a szempontból ismét érdemes felhívni a figyelmet a különféle inspirációs anyagokra.

Valószínűleg a rítusokra lesz a legkisebb hatással az internet. Léteznek ugyan úgynevezett cyber-templomok, de látogatottságuk – legalábbis egyelőre – csak a kíváncsiságot és nem a rendszeres, visszatérő részvételt mutatja. Van azonban két szempont, melyek hosszabb távon kihathatnak a rituális dimenzióra. A Neten elérhető különféle vallási rítusok megismerhetősége alapján valószínűsíti Horsfall (2000: 181), hogy a különféle tradíciók keveredni fognak. A másik szempont a már említett cyber-áhitat fejlődése, de ennek tényleges mértékét ő sem meri megjósolni.

Az iménti megfontolások általában vizsgálták az internet hatását a vallásra. Van-e valami sajátos hatása az internetnek az új vallási mozgalmakra nézve? Jean-François Mayer (2000) szerint az internet eddig inkább az effajta mozgalmak ellenzőit és kritikusait segítette. Szerinte négy tényező támogatja az általa „internetes propaganda-háborúnak” nevezett jelenség további folytatását. Az első az internethez való ingyenes vagy minimális költségű hozzáférés, mely a Horsfall által is említett legitimációhoz vezethet. A második tényező a szólásszabadság, mely természetesen a kritikus megjegyzések tömegét hozhatja. Ez sokaknak visszatetsző lehet, de a Mayer által harmadik tényezőként említett, az entitás életére vonatkozó egyre nagyobb átláthatóság és nyíltság szükséges előfeltétele. Végül az internet lehetőséget ad a vallási en-

---

<sup>105</sup> A vallási dimenziók tárgyalásához ld. Smart (1997) klasszikusnak számító művét.

titások által elnyomottaknak és kisemmizetteknek arra, hogy az egész világot tájékoztassák fájdmukról. De abban is segíthet, hogy egy elnyomott vallási entitás hírt adjon nemcsak a panaszáról, hanem pozitív propagandát folytathat. A legjobb példát a Kínában betiltott Falun Gong mozgalom szolgáltatja erre. A betiltás előtt a közös meditációk helyéről és idejéről tájékoztató internet most tiltakozó gyűlésekre hívja a tagságot, illetve az atrocitásokról tájékoztatja a külföldi újságírókat.

Mayer említett megjegyzése szerint eddig inkább az új vallási mozgalmak ellenzői és kritikusai vették hasznát az internetnek. A korábbi fejezetekben és az új vallási mozgalmakra adott reakciókat tárgyaló jelen fejezetben már sokszor és sok szó esett az új vallási mozgalmak legszervezettebb ellenfeléről, az anti-cult mozgalomról. Természeténél fogva azonban itt – a reakciók és interakciók ismertetésekor – a legalkalmasabb bemutatnunk ezt a kezdeményezést.

### **7.5. Az új vallási mozgalmakat figyelő csoportok, különös tekintettel az anti-cult mozgalomra**

Az új vallási mozgalmakat figyelő csoportok tárgyalását az „anti-cult mozgalom (ACM)” elnevezés és kifejezés magyarázatával kell kezdenünk. Természetesen az anti-cult mozgalom több úgynevezett figyelő csoportot magában foglal, illetve ezen kívül is működnek új vallási mozgalmakat figyelő csoportok. Hogy mégis az anti-cult mozgalommal kezdem, annak egyszerűen kronológiai oka van: ez az új vallási mozgalmak megjelenésére adott reakcióként szerveződött, és az erre következő reakció eredménye a többi figyelő csoport létrejötte. Ezért az elnevezést tárgyaló rövid szakasz után megismerkedünk az anti-cult mozgalom történetével, amit a többi figyelő csoport bemutatása követ táblázatos formában.

#### **7.5.1. Az elnevezés**

Az anti-cult mozgalom definíciója szerint ide tartoznak mindazok a csoportok és szervezetek, amelyek az 1970-es években az Egyesült Államokban, Európában, Ausztráliában és máshol jöttek létre válaszul arra az általuk veszélyesnek és károsnak tartott folyamatra, amellyel feltételezéseik szerint az új vallási mozgalmak hatottak a hozzájuk megtértekre.<sup>106</sup> Bromley és Shupe (1995) hangsúlyozza, hogy itt is mozgalomról<sup>107</sup> van szó, ráadásul ellen-mozgalomról. Az ellen-mozgalom „tudatos, közösségi, szervezett próbálkozás arra, hogy ellenálljanak egy társadalmi változásnak vagy visszafordítsák azt.”<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Ez a meghatározás a *The Oxford Dictionary of World Religions*-ben található (Bowker 1997: 75). Példaként említi az amerikai Spiritual Counterfeit Projectet (SCP), az angol Family Action Information and Rescue-t (FAIR), valamint a francia Association pour la défense de la famille et de l'individu-t (ADFI).

<sup>107</sup> A „mozgalmak” szociológiai jellegzetességeit az 1. fejezet (1.1.3.) tárgyalta részletesen.

<sup>108</sup> Bromley és Shupe (1995: 222), jelen szerző fordítása.

Az „anti-cult mozgalom” elnevezés magyar nyelvű visszaadása a „cult” szócska miatt komoly nehézségekbe ütközik. Főnévi formáját kultusznak, szektának, szektás csoportnak fordítják.<sup>109</sup> Az „anti-kultusz mozgalom” azonban meglehetősen szerencsétlenül hangzik, továbbá a kultusz pontos vallásszociológiai értelmezése<sup>110</sup> miatt nem lenne megfelelő az új vallási entitásokra alkalmazva. Ráadásul a magyar fül esetleg egy személyi kultusz ellen küzdő kezdeményezésre asszociálna. Ugyancsak a pontos, határozottan körülírt vallásszociológiai tartalom miatt lenne alkalmatlan az „anti-szekta mozgalom” elnevezés.<sup>111</sup> E nehézségek miatt jobb híján egyelőre megmaradok az angol kifejezésnél – legalábbis addig, amíg nem tudjuk megfelelőbbel helyettesíteni.

### 7.5.2. Az anti-cult mozgalom története

Természetesnek tűnik, hogy a világot, a fennálló társadalmi berendezkedést rossznak ítélő, annak megszűnését váró vagy ebben bízó, illetve azt megváltoztatni akaró csoportok elképzeléseit és főleg működését nem nézi jó szemmel a környezetük, és valamit tesz is ellene. Márpedig az új vallási mozgalmak – legalábbis jelentős részben – ilyenek, így természetes, hogy az ellenük fellépő csoportok szinte velük egyszerre jelentek meg, és létezésük, működésük szervesen összefonódott.

Azt azért mégis érdemes megvizsgálni, hogy miért éppen a második világháború utáni időszakban és milyen körülmények hatására keletkeztek mind az új vallási mozgalmak, mind pedig az őket figyelő különféle csoportok. Az anti-cult mozgalom történetének ismertetését az amerikai eseményekkel kezdem, mert bár időben a világ több más pontján körülbelül egyszerre szerveződtek ACM szervezetek, mégis egyértelmű volt az amerikaiak irányító szerepe.

#### 7.5.2.1. Az anti-cult mozgalom története az Egyesült Államokban

Az 1960-as években a haszonelvű, utilitarista individualizmus már nem volt képes értelmet és célt adni az embereknek, Bellah az „értelem krízisééről” beszélt.<sup>112</sup> Az emberek kiábrándultak a szekuláris és/vagy politikai intézményekből. Ez Bellah szerint szinte szükségszerűen „visszatérítette az embereket a valláshoz.”<sup>113</sup> A vallási megújulás és fellendülés azonban inkább a konzervatív, semmint a liberálisabb vallási entitásokban ment végbe. Ez utóbbiak, például a metodisták, a presbiteriá-

---

<sup>109</sup> Vö. Országh L.–Magay T. (1999): *Angol–Magyar, Magyar–Angol Elektronikus Szótár*. Akadémiai Kiadó.

<sup>110</sup> Vö. a tipológiákat bemutató 4. fejezetben (4.1.) mondottakkal.

<sup>111</sup> Egyesek a hosszú „új vallási mozgalmakat figyelő csoportok” helyett előnyben részesítenék a rövid és frappáns „szektafigyelő csoportok” elnevezést, vallásszociológiai pontatlansága miatt azonban ez mindenképpen kerülendő, mert nemcsak „szektákat” figyelnek ezek a csoportok. Ugyanakkor nem csodálkoznék, ha egyszerűsége miatt a köznyelvben ez az elnevezés terjedne el.

<sup>112</sup> Idézi Shupe és Bromley (1980: 25); ha másképp nem jelzem, az ő művekre alapozom az ACM történetét.

<sup>113</sup> Idézi Shupe és Bromley (1980: 26).

nusok és az episzkopálisok az 1970-es években folyamatosan csökkenő tagságról számoltak be, miközben mintegy 50 millióra becsülik az úgynevezett „borne again” (lelki újjászületés) élményét megtapasztaltak számát. Olyan neves személyiségek, mint Jimmy Carter elnök, Donna Summer énekesnő, Larry Flynt, a *Hustler* magazin szerkesztője, sőt Tex Watson, a gyilkosságot is elkövető sátánista Manson Family volt tagja, mind kapcsolatban álltak az evangelikál<sup>114</sup> mozgalommal. Más hírességek új vallási mozgalmakhoz csatlakoztak. Ez a fellendülés azonban nem jelentett elkötelezett vallásosságot: Billy Graham összejövetelén a Krisztus mellett elkötelezettek 54%-a csak megerősítette hitét. Ugyanezen alkalmakkor az elköteleződést – kártyával – vállalóknak csak 15%-a volt néhány hónap múlva templomi tag. A telefonon elköteleződést ígérőknek pedig csak 3%-a csatlakozott ténylegesen valamilyen egyházhoz.

A fiatalok, akik kiábrándultak a háborúellenes mozgalmakból és az egyetemi tüntetésekből,<sup>115</sup> a hirtelen beállt vákuumban szembetalálták magukat néhány ténylegesen új, világot átformáló vallási mozgalommal. Ezek a mozgalmak olyan „szövetségi típusú kapcsolatokat” ajánlottak, amelyekre a fiatalok vágyódtak, szemben a „szerződéses típusú kapcsolatokkal”.<sup>116</sup> A család tipikusan szövetségi típusú volt, de erre a korszakra meggyengült, a külvilág pedig, az amerikai társadalom csak szerződéses típusú kapcsolatokat ajánlott. Azok a szülők, akiknek gyermekei ilyen új vallási mozgalomba léptek, szervezkedni kezdtek, és így lassan kialakult az anti-cult mozgalom.

Az anti-cult mozgalom fejlődésében négy szakaszt különböztethetünk meg. Az első a *megalakulás időszaka*, mely az 1970-es évek elejére, Melton (1999: 216) szerint egészen pontosan 1972-re tehető.<sup>117</sup> Ez az az időszak, amikor az új vallási mozgalmak a legdinamikusabban fejlődnek. Megtérési és kilépési arányuk nemcsak pozitív, hanem meglehetősen nagy. A többségében középosztálybeli, nyugodt és kényelmes életvitelhez szokott és erre vágyó szülőknek különösen ijesztő volt e

<sup>114</sup> Az evangelikál kifejezéssel az evangelikalizmus hívét, követőjét jelölik. Az evangelikalizmus a XX. század közepén „az Egyesült Államokban keletkezett, felekezetek fölött álló lelkeségi irányzat és keresztény kulturális mozgalom, amely a keresztény életben különleges hangsúlyt fektet a Biblia szerepére és a miszsióra. ... [A]z evangelikál teológia [olyan] teológiai irányzat, amely a Szentírás ihletettségét, megbízhatóságát és tekintélyét vallva a bibliakritika módszertanát elutasítja, de szövegét a műfajok figyelembe vételével a protestáns teológiai hagyományoknak megfelelően értelmezi” (Szalai 2003: 47).

<sup>115</sup> Ne feledjük, hogy ebben az időben zajlottak az USA és Nyugat-Európa nagyobb városaiban a vietnami háború elleni tüntetések és az úgynevezett diáklázadások.

<sup>116</sup> Társadalmi-pszichológiai szinten a szövetségi típusú kapcsolat azon az ígéreten és elköteleződésen alapul, hogy a fogadalomtevő számára a másik, a partner jóléte a fontos, aminek tényleges kivitelezését nem szabályozzák konkrét teljesítmények meghatározásával. A szerződéses, kontraktuális típusú kapcsolatban konkrét teljesítményekre és cselekedetekre tesznek ígéretet anélkül, hogy megemlítenék a másik jólétét. A családra vonatkozóan a szövetségre épülő házasság vizsgálatához ld. Spaht (2002) vagy magyarul Horváth-Szabó (2003) írásait.

<sup>117</sup> Ekkor alakult meg a „Parents Committee to Free Our Sons and Daughters from the Children of God” vagy később egyszerűen csak „Free The Children of God” (FREECOG) nevű szervezet.

vallási entitások világot átalakító ideológiája. Ekkor kezdtek kapcsolatot keresni más, hasonló helyzetben levő családokkal. Számukra ez az időszak nemcsak a kapcsolattartás nehézségei miatt volt nehéz, hanem a viszonylagos tehetetlenség érzése miatt is. Mindez hozzájárult az új vallási mozgalmakról kialakult éles és egyoldalú képhez, és természetesen az olyan események, mint a Manson-Family által elkövetett Tate-LaBianca gyilkosságok, Patty Hearst elrablása, illetve későbbi részvétele bankrablásokban. Mindez elősegítette az agymosás-elmélet hihetőségét, sőt olyan hiedelmek terjesztését, mint amit Theodore (Ted) Patrick, a visszaprogramozás elindítója<sup>118</sup> állított, miszerint egyes új vallási entitások vezetői a szemük sugárával vagy ujjhegyük érintésével hipnotizálták a tagokat. A kialakuló anti-cult mozgalomnak ebben az időszakban nincs kapcsolata a szövetségi kormánnyal, csak az állami kormányzat szintjén találunk megértő fülekre és szövetségre. A helyi intézkedések azonban hatástalannak bizonyultak azokkal az új vallási mozgalmakkal szemben, amelyek már nemzetközi méretekben szervezkedtek.

Az anti-cult mozgalom történetének második szakasza, a *terjeszkedési periódus*, az 1970-es évek közepére tehető. Az új vallási mozgalmak ekkor ha rövid időre is, de sikeresnek érezhették magukat. A megtérési és kilépési arány még mindig pozitív volt, bár már kezdett emelkedni a kilépők aránya. Mi több, a kilépők – az „apostáták” – az anti-cult mozgalom segítségére siettek. A kilépők magasabb aránya miatt a szülők részéről egyre több igény jelentkezett az anti-cult mozgalom szolgáltatásaira: tanácsadásra és visszaprogramozásra. Ezek a visszaprogramozások – főleg a frissen megtértek esetében – sikeresnek bizonyultak, ezért komoly veszélynek tűntek az új vallási mozgalmakra nézve. Ennek elhárítása végett a nagyobb és sikeresebb új vallási entitások jogi segítségért folyamodtak, ügyvédeket fogadtak, és támogatást kértek az emberi szabadságjogokat védő civil szervezetektől. Büntetőjogi eljárásokat kezdeményeztek a visszaprogramozások végrehajtói ellen. Ugyanakkor az anti-cult mozgalom is szervezkedni kezdett, ebben az időszakban emelték „rehabilitációs épületeiket”, ahol a visszaprogramozásokat végezték. Néhány esetben sikerült a helyi bíróságoktól gyámsági és felügyeleti jogot szerezniük a nagykorú megtértek felett. Mivel egyik oldal sem volt elégedett a részleges eredményekkel, állami támogatást kerestek a szövetségi kormánynál. Ennek elérése céljából az anti-cult mozgalom igyekezett országos szintű szervezetté válni, miközben az új vallási mozgalmak PR tevékenységre és jogi jártasságra képezték magukat és tagjaikat.

Az 1970-es évek végére, illetve az 1980-as évek elejére esett az anti-cult mozgalom harmadik, úgynevezett *konzolidációs időszaka*. Ekkorra az ACM már szövetségi szinten is szervezetté válik. Nemzeti irányító szervéből, a Citizens Freedom Foundation-ből kialakult a Cult Awareness Network (CAN) és megalakult egy új szervezet, az American Family Foundation (AFF). Előbbi inkább PR és oktatási te-

---

<sup>118</sup> Vö. Melton (1999: 217).

vékenységet folytatott, utóbbi pedig kutatásokat végzett és általában intellektuális háttérrel biztosított.

Ennek az időszaknak a meghatározó jelenségei közé tartozott ezenkívül a vissza-programozás jelentőségének hanyatlása és ekkor vezették be az önkéntes kilépési tanácsadást (*exit counseling*), melyhez előzőleg kikérték a volt tag beleegyezését. Ebben az időszakban a prominens új vallási mozgalmak már veszítettek vonzerejükből,<sup>119</sup> aminek eredményeként csökkent a veszélyérzet a közhangulatban. Az anti-cult mozgalomnak ezért ki kellett terjesztenie tevékenységi és megfigyelési körét más új vallási mozgalmakra is, ami szükségszerűen együtt járt az ideológiai revízióval és a szervezeti átalakítással.

Ekkor – 1978-ban – történt a Jim Jones vezette vallási entitás guyanai tragédiája. Ez óriási lehetőséget jelentett az anti-cult mozgalomnak, amit igyekezett maximálisan kihasználni: országos méretű kampányt indítottak, hogy elnyerjék tevékenységükhöz a szövetségi kormány támogatását. Csakhogy ez nem járt sikerrel. Robert Dale szenátornak ugyan sikerült felállíttatnia egy szenátusi meghallgatást, melynek eredeti célja az lett volna, hogy az ACM szakértői előadják a mondandójukat. Csakhogy az új vallási mozgalmak elérték, hogy ők is ugyanannyi ideig hallathassák a véleményüket. Mi több, emberi szabadságjogokat védő csoportok képviselőit, illetve új vallási mozgalmakat kutató szakértőket és tudósokat is felvonultattak, akik hatásosan cáfolták az anti-cult mozgalom vádjait.

Egyes bíróságokon viszont a volt tagok – az „aposztaták” – sok polgári pert nyertek mentális egészségügyi szakemberek segítségével, akik igazolták, hogy az új vallási mozgalmak érzelmi károsodást és szorongást idéztek elő tagjaikban. A helyzet ironiájaként e korszak végére a szembenálló felek „közös nevezőre” jutottak. Mind az anti-cult mozgalom, mind pedig az új vallási mozgalmak képviselői az egyéni szabadságjogok védelméért támadták a másik oldalt. Az ACM tehát már nem a családi egység biztosításaért és védelméért szállt harcba, hanem azt állította, hogy az egyén kerül veszélyeztetett helyzetbe az új vallási mozgalmakban. Ugyanakkor az új vallási mozgalmak szintén azzal érveltek, hogy az ACM tevékenysége sérti az egyéni szabadságjogokat.

Az 1980-as évek közepével kezdődött az anti-cult mozgalom történetének negyedik szakasza, melyet az *intézményi hálózat kialakulása* jellemzett. Ekkorra az ACM már jelentős erőt képviselt, ugyanakkor új kihívások érték, melyek közül az egyik a vetélytársak színre lépéséből adódott. Megalakult például a ténylegesen sátánimádó kultuszok ellen aktívan fellépő szervezetek önálló hálózata, illetve a Fundamentalists Anonymous, mely a hívekkel szemben komoly követelményeket és elvárásokat támasztó keresztény egyházak elleni szervezkedést koordinálta. A kihívások másik része abból adódott, hogy az anti-cult mozgalom presztízsének nem

---

<sup>119</sup> Bromley és Shupe (1995) az Egyesítő Egyházat, a Children of God (Isten gyermekei, későbbi nevükön A Család) mozgalmat, valamint az ISKCON-t tekintette ilyennek.



tett jót a David Koresh és csoportja ellen intézett fegyveres támadás a Texas állambeli Waco-ban, melynek előkészítésében és tervezésében az ACM is részt vett. További frusztráló hatással volt rájuk, hogy bár a lakosság továbbra is elítélően nyilatkozott az új vallási mozgalmakról, a politikai elit mégsem volt hajlandó szankciókat foganatosítani ellenük. Végül belső megosztottság sújtotta a mozgalmat, amennyiben a professzionalizálódás következtében egyre nagyobb lett az ügyvédek és a terapeuták befolyása, és tekintélyük meghaladta az alapító szülőkét.

Mindez inkább figyelő, ellenőrző és felügyelő (*watchdog*) szolgálattá tette az anti-cult mozgalmat, melynek fő feladata az információszolgáltatás és a nevelés lett – ami azonban együttműködésre készítette az állami hatóságokkal, a médiával és más önkéntes szervekkel. Összességében tehát az anti-cult mozgalomnak ugyanaz lett a sorsa, mint ami sok új vallási entitással történt: a szektás beállítottságú szervezet elindult a denominációvá válás útján.<sup>120</sup> Ha meggondoljuk, hogy az ACM tulajdonképpen fejlődésének minden szakaszában szimbiózisban volt az új vallási mozgalmakkal, mindkét szervezet története reakciók és ellenreakciók sorozatából állt, ezen nincs mit csodálkozni.

#### 7.5.2.2. Az anti-cult mozgalom európai története

Az anti-cult mozgalom európai szervei szinte az amerikaiakkal egy időben jelentek meg. Ennek legfőbb oka valószínűleg a Children of God, illetve a Szcientológia Egyház terjeszkedése, valamint az Egyesítő Egyház alapítójának, Moon tiszteletesnek nagy sajtónyilvánossággal kísért – vagy inkább beharangozott – körútja volt a kontinensen. Az első visszaprogramozók 1973-ban érkeztek Európába az Egyesült Államokból. Az 1970-es évek közepén, főleg az amerikai irodalomra, szakkifejezésekre és szervezeti modellre támaszkodva, már sok anti-cult mozgalom alakult. Így például Angliában a Family Action Information and Rescue (FAIR), Franciaországban az Association pour la défense de la famille et de l'individu (ADFI), valamint Németországban az Aktion für geistige und psychische Freiheit, Arbeitsgemeinschaft der Elterninitiativen e.V. (AGPF).<sup>121</sup> Az 1980-as évek elejére pedig már olyan hálózattal rendelkezett az anti-cult mozgalom, amely egész Nyugat Európát lefedte.<sup>122</sup> A jonestown-i tragédiára Franciaországban érkezett a legerősebb reakció, ahol egy kormányzati bizottság jelentésében támadta az agymosást végző veszélyes „szektákat”, bár törvényalkotás akkor még nem történt.

---

<sup>120</sup> Erre a jelenségre, illetve lehetőségre Niebuhr (1957) már jóval korábban felhívta a figyelmet, mint a tiológiaiával foglalkozó fejezetben (4.1.) bemutattuk.

<sup>121</sup> Ez a csoport Elterninitiative zur Wahrung der geistigen Freiheit néven is szerepelt.

<sup>122</sup> Hollandiában megalakult az SOS, Dániában a Dialog Centre, Svédországban az FRI (Szövetség a Fialatok Megmentésére), Olaszországban a Comitaro per la Liberazione dei Giovani dal Settarianismo, végül Spanyolországban az Association Pro-Juventud (Melton 1999: 225).

Nem úgy az 1990-es években, melyeket Melton (1999: 229) az anti-cult mozgalom európai feltámadásaként jellemez. A Solar Temple tagjainak 1994-es tömeges öngyilkossága, valamint 1995-ben az Aum Shinrikyo által Tokióban elkövetett szaringázos támadás következtében a francia parlament 1996-ban közzétett egy jelentést, melyben megnevez 172 veszélyes „szektát”. A következő évben a belga parlament adott ki hasonló jelentést, de ez már 189 „vallást” minősített veszélyesnek. Nemcsak az új vallási mozgalmak voltak köztük, hanem néhány katolikus szerzetesrend, nagyobb protestáns egyházak csoportjai és a hasszidim zsidók is. A francia parlament továbbá 2001. június 12-én törvénybe iktatta „az olyan kultuszok betiltását, illetve abbéli tevékenységük megelőzését, mellyel sértik az alapvető emberi- és szabadságjogokat.”<sup>123</sup> Bár az Európai Unió több megnyilatkozásában figyelmeztetett az új vallási entitások lehetséges veszélyeire, mindig hangsúlyozta, hogy csak a vallásszabadság maximális biztosítása mellett szabad fellépni ellenük. Ennek ellenére Richardson és Introvigne (2004) több tagország törvénykezésében talált olyan elemeket, amelyek az anti-cult mozgalom aktív és hatásos tevékenységére utaltak. Ezek közé tartozott az a kitétel, hogy (1) a kultuszok és szekták valójában nem vallások, következésképp (2) az emberek csak erőszak (agymosás) hatására csatlakozhatnak effajta nem vallási entitásokhoz. Mivel egyes törvényhozók tudatában vannak az agymosás-elmélet kérdésességének, ezért úgy érveltek, hogy etikai döntésük alapján (3) inkább az áldozatok, vagyis az „apostáták” tanúvallomásait fogadták el a kutatókéval szemben. Végül egyes törvényekben világosan kifejeződik, hogy az anti-cult mozgalmak szervezetei és képviselői megbízhatóbbak, mint az új vallási mozgalmakat kutatók, mert előbbiek – a kutatókkal ellentétben – gyakorlati tapasztalatokat szereztek közvetlenül az áldozatokkal végzett munkájukban.

Az anti-cult mozgalom európai történetének tárgyalásakor mindenképpen meg kell említeni Németh Géza volt református lelkész hazai kezdeményezéseit. 1991 októberében Németh Géza megalapította a Segítő Barát munkaközösséget, mellyel gyakorlatilag elindult egy „újabb szekták”<sup>124</sup> elleni kampány. Ez eredetileg azért jött létre, hogy közvetítsen a szülők és azon – jogilag egyébként nagykorú – gyermekeik között, akik megtértek egy „újabb szektához”. A kampány első lépéseként tíz újságban közölték azoknak a családoknak – pontosabban csak a szülőknek – a tragikus sorsát, ahol a fiatalok új vallási mozgalmak tagjaivá váltak. A megindító történetek hasonló sorsokról, illetve kétségbeesett szülők tollából gyermekeik gyanús viselkedéséről szóló lavinát indítottak. 1992. október 3-án a munkaközösség konferenciát szervezett, melyre meghívták az új vallási mozgalomba lépett fiatalok szüleit, ismerőseit, a szektajelenséggel foglalkozó szakembereket, lelkészeket, újságírókat, orvosokat és jogászokat. A konferencia meghívott előadója a leverkuseni (Né-

<sup>123</sup> Duvert (2004: 41), jelen szerző fordítása.

<sup>124</sup> Németh ezt a kifejezést használja 1992. szeptember 1-i levelében, mely meghívóként szolgált egy tervezett konferenciájukra, melyről később még szó lesz. Ezúton szeretnék köszönetet mondani Csendes László alezredesnek, az ORFK Bünmegelőzési és Esélyegyenlőségi Osztály vezetőjének, hogy rendelkezésemre bocsátotta a Németh Géza által neki eljuttatott anyagokat.

metország) Elterninitiativen zur Wahrung der geistigen Freiheit központ vezetője, Ursula Zöpfer volt. Erről az eseményről azonban már nemcsak az újságok, hanem az állami televízió mindkét csatornája is beszámolt. Október 11-én Németh petíciót juttatott el az Antall-kormány két miniszteréhez, valamint a katolikus és a református egyházhoz, melyben kérte a fiatalság szervezett tájékoztatását az „újabb szekták” veszélyeiről, a rendőrség mobilizálását, valamint egy olyan kormányhivatal létrehozását, ahol a szülők bejelentéssel élhetnek volna a „szekták” tevékenységéről. Végül javasolta nemcsak a destruktív szekták betiltását, hanem áldozataik visszaprogramozását is. A kampány annyira sikeres volt, hogy a parlament Emberi jogi, kisebbségi és vallásügyi bizottsága kénytelen volt azzal a kérdéssel foglalkozni az állami költségvetésből az egyházaknak juttatott támogatás kapcsán, vajon léteznek-e Magyarországon „destruktív szekták”. Ennek megfelelően az állami pénzek egyházak közötti elosztásához két változat került kidolgozásra: az egyik (A változat) olyan álláspontra alapozva, miszerint nem lehet megkülönböztetni a vallási entitásokat, a másik (B változat) pedig annak figyelembevételével, hogy egyes entitások veszélyesek lehetnek. A bizottság elnöke, Horn Gábor 1993. február 22-én a T. Ház előtt így számolt be a vita eredményéről:

A parlamenti bizottság, miután ezeket az érveket pro és kontra meghallgatta, és lefolytattuk ezt a vitát, végül is úgy döntött – nem kívánván igazságot tenni ebben a vitában –, hogy egy dologban tudunk konszenzust teremteni, nevezetesen abban, hogy ez a két változat kerüljön a Parlament elé, és e két változatról a tisztelt Ház mondja ki – egyfajta kollektív bölcsességgel – azt, hogy melyiket kívánja támogatni.<sup>125</sup>

Miután tehát a bizottság a destruktív szekták léte feletti kényes kérdést átutalta a parlamentnek, ez március 9-i szavazásán a második változatot fogadta el.<sup>126</sup> Ezzel gyakorlatilag négy vallási entitást<sup>127</sup> destruktívnak minősített és megvonta tőlük az állami támogatást. A jól előkészített sajtókampány következtében a parlamenti döntés ellen nem volt felzúdulás a hazai köztudatban. A nemzetközi életben éppen ellenkezőleg. A Miniszterelnöki Hivatal faxait lebénították a tiltakozó leve-

---

<sup>125</sup> *Parlamenti Napló 1990 – 2004*. Arcanum DVD Könyvtár V.

<sup>126</sup> Az egyházak alapműködésének támogatására szánt 35 millió Ft-os elosztás B változatát 142 igen szavazat, 45 ellenszavazat és 20 tartózkodás fogadta el, míg az egyházi alapintézmények felújítására elkülönített 85 millió Ft-os elosztás B változatát 140 igen szavazat, 50 ellenszavazat és 21 tartózkodás fogadta el. Véghatározatában „az egyházak közvetlen állami támogatására jóváhagyott 1993. évi költségvetési keret felosztásáról szóló országgyűlési határozati javaslatot ... az Országgyűlés 151 igen szavazattal, 26 ellenszavazat és 34 tartózkodás mellett” fogadta el (*Parlamenti Napló 1990 – 2004*. Arcanum DVD Könyvtár V.).

<sup>127</sup> Ezek a Jehova Tanúi, a Szcientológia Egyház, az Egyesítő Egyház, valamint a Krisna-tudatú Hívók Köössége voltak.

lek.<sup>128</sup> Minden bizonnyal ennek is része volt abban, hogy a következő évi költségvetésnél már nem alkalmazták a „destruktív” megkülönböztetést.<sup>129</sup>

Visszatekintve úgy tűnik, hogy a Németh Géza által indított kampány sokkal inkább egyéni elképzeléseket szolgált, semmint az „átlag magyar állampolgár” védelmét. Utóbbit ugyanis különösebben és mélyebben nem érdekelte a probléma. Erre utalt a kampány következő elemének – a Kossuth Klub által szervezett, szektákat és kultuszokat bemutató előadássorozatnak – érdektelenség miatti elmaradása.

Több szempontból hasonló, de egy elemében nagyon eltérő kampány zajlott az újraegyesített Németországban néhány évvel később. Az anti-cult mozgalom lobbiztái úgy érveltek, hogy a kommunista rendszer bukása miatt a volt NDK területén ideológiai vákuum keletkezett, melyet az új vallási mozgalmak tanai töltenek fel. Ez az eredeti elképzelés azonban az 1990-es évek közepére átadta helyét a Szcientológia és más új vallási mozgalmak, elsősorban az Egyesítő Egyház elleni hisztérikus kollektív félelemnek (Seiwert 2003, 2004). A pánik lecsillapítására a német parlament 1996-ban létrehozott egy bizottságot, melynek feladata a szekták, pszicho-csoportok, új vallások és ideológiai közösségek veszélyességének a vizsgálata volt. Két évvel későbbi jelentésében a bizottság elismerte, hogy nem talált az említett csoportok veszélyességére utaló jeleket (Deutscher Bundestag 1998). Ennek ellenére megfogalmazott egy sor törvényjavaslatot, melyek az egyén védelmét voltak hivatva biztosítani.

A hasonlóságok – például a sikeres sajtókampány, illetve a kiválasztott célcsoportok részbeni azonossága (Szcientológia, Egyesítő Egyház), továbbá a dönteni nem akarás és a felemás döntés – mellett a magyar és német események óriási különbsége, hogy Magyarországon nem beszélhettünk pánikról. E jelenség pontos okainak tisztázása további történelmi és vallásszociológiai vizsgálódásokat igényel.

### 7.5.3. Az új vallási mozgalmakat figyelő egyéb csoportok

Érdemes felhívni a figyelmet az anti-cult mozgalom történetének ismertetése során tett néhány megjegyzésre, illetve kiegészíteni őket. Az Egyesült Államokban a guyanai tragédiát követő szenátusi meghallgatás kapcsán említettük, hogy az új vallási mozgalmak emberi szabadságjogokat védő csoportok képviselőit, valamint új vallási mozgalmakat kutató szakértőket és tudósokat is felvonultattak ügyük védelmére. Introvigne (1995) rámutat, hogy az anti-cult mozgalmon belül meg kell különböztetni szekularizált és vallásos változatát. Egyrészt tehát nemcsak az anti-cult mozgalom szervei figyelték az új vallási mozgalmakat, hanem mások is, más-

---

<sup>128</sup> Az információ Danka Krisztinától, a Krisna-tudatú Hívók szóvivőjétől származik, akivel 1996. október 24-én készítettem interjút.

<sup>129</sup> Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy az 1994-es költségvetési támogatásból már 11 vallási entitást zártak ki, melyek közt a Krisna-tudatúak kivételével ott volt az előző évben "destruktívnak" minősített másik három is (Kamarás 1997: 328).

részt pedig az ACM-nek is többféle formája létezett. Bemutatásukat és jellemzőiket a rövidség és az összehasonlíthatóság kedvéért táblázatos formában szemléltetem (7.1. táblázat).<sup>130</sup>

Érdekességként kell megemlíteni a már említett Cult Awareness Network (CAN) esetét, melyet egy visszaprogramozás miatt bírósági perbe fogtak. Az általában a Szcientológia Egyházat képviselő Rick Moxon ügyvéd több millió dolláros kártérítést követelt – és végül nyert – a CAN-tól, ami csődbe juttatta azt. A CAN által korábban rendszeresen támadott vallási entitások koalíciója megvásárolta a CAN tesztületi nevét és telefonszámát. Vagyis ma az új vallási mozgalmakat figyelő korábbi CAN helyett, de ugyanazon a néven és telefonszámon egy új vallási mozgalmakat védő csoport működik (Melton 1999).

---

<sup>130</sup> Az átfedésekhez és különbségekhez érdemes megtekinteni az Apológia Kutatóközpont által kiadott *Szegédanyagok a vallások kutatásához* c. kiadvány rövidített anyagát a Függelék 4. sz. mellékletében.

7.1. táblázat: Az új vallási mozgalmakat (ÚVM) figyelő csoportok ideáltípusai

típus	ÚVM-figyelő csoportok (CAG)	ÚVM-ellenes csoportok (CCG)	Kutatási intézmények cs.	emberi jogokat védő csoportok	ÚVM-védő csoportok (CDG)
működését meghatározó kérdés	milyen károkat okozhatnak a „destruktív szekták”?	melyek az ÚVM heretikus tévtanításai?	miben hisznek az ÚVM? viszonyuk a társ. többi intézményéhez?	a társadalom miként kezeli más-képp a kisebbségeket?	mi a jó az ÚVM-ban? milyen hátrányok érik őket?
főbb célok	áldozatokat segíteni, riasztani; káros ÚVM-at ellenőrizni, esetleg betiltani	megmagyarázni, h. az ÚVM hite hol és hogyan tér el az Igazságtól	objektív információk alapján a jelen-ség megértése	a vallási kisebbségek emberjogi védelme	a vallási kisebbségek védelme, CAG és CCG leleplezése
tagság	rokonok, ex- tagok, mentális szakemberek, kilépési tanácsadók	teológusok, apologeták, nem-ÚVM hívók	tudósok, kutatók	emberjogi aktivisták, szakemberek (főként jogászok)	ÚVM tagok és szimpatizánsok
ÚVM-ak értékelése	negatív	(negatív)	közömbös	(közömbös)	pozitív
ÚVM-kal kapcsolatos sztereotípiák	„rossz” v. kriminális tevékenység	„harmis” v. „téves” hittételek	hitelvek, gyakorlatok és összehasonlítás	társadalmi megkülönböztetés	„jó cselekedetek”, intolerancia
mellőzött nézetek	„jó”, „normális” és/v. elfogadható viselkedés	„igaz” v. mások által is elfogadott hitelvek	hitelvek igazsága, nem-empirikus ítéletek	megkülönböztetéshez irreleváns hitok, tettek	ÚVM „rossz” cselekedetei, társ-i tolerancia
információs források	volt tagok, rokonok, média, saját tanácsadók, tudósok neg. információi	ÚVM kiadványok, volt tagok tanúságtétele, főleg ha már meg- v. viz-szatértek	ÚVM, rokonok, volt tagok, társ. in-tézményei (média, állam, többi vallás) csop. dinamika	törvényhozás, az ÚVM kezelése és/v. velük való erőszakos bánásmód	ÚVM, szektafigyelő csoportok, média, társadalom
közvetlen tudás az ÚVM-ról	aggódó szülők és volt tagok (tudósok)	kiadványok olvasása, saját előző hitvallás	megfigyelés, kérdőív, interjú, kiadványok, szakirodalom	korlátozott ismertség	tagság, személyes ismeretség
módszertani megközelítés	általánosítás tragikus egyéni esetekből	írások hermeneutikai összevetése	empirikus tesztelés és összehasonlítás	adatok gyűjtése emberjogi vétségekről	adatok gyűjtése, általánosítás
anyagi források (önkéntesek mindenhol)	tagdíj, állam, alapítványok, tanácsadási és szakértői díjak	egyházak, kiadványok bevételei	kut. pályázatok, állam, egyházak, rendőrség, alapítvány	nagyobb testületek, NGO-k, egyházak	ÚVM (közvetve v. közvetlenül), tagdíj
híhetőség a nem CWO felé	változó, de a média erre figyel leginkább	az adott vallási entitáson kívül alacsony	nem elkötele-zettek körében nagyon magas	változó; nagy, ha a csoport nagy	alacsony
befolyás	erős	gyenge	változó	változó	gyenge
közvetett hozzájárulás az erőszak kialakulásához	csökkenti mint figyelő szervezet, de növeli a polarizálás által	modern szekularizált világban alig van hatása	csökkenti a pontos információk és a közvetlen kapcsolat által	jogok megsértésének figyelése által csökkenti mindkét oldalon	elhanyagolható, de a polarizálás és a CAG leleplezése által növelheti
lehetséges példák	AFF, régi CAN, FECRIS, Segítő Barát Mk.	Deo Gloria, FACTNet, Apológia	INFORM, CES-NÜR	Amnesty International	Új CAN, AWARE, Family Info

### **Jelmagyarázat:**

AWARE: Association for World Academics for Religious Education (USA)

CAG: Cult Awareness Groups

CAN: Cult Awareness Network

CCC: Counter Cult Groups

CDG: Cult Defending Groups

CESNUR: Centro Studi sulle Nuove Religioni (Torino, Olaszország)

CWO: Cult Watching Organizations

csop.: csoport

FECRIS: Fédération Européenne des Centres de Recherche et d'Information sur le Sectarisme (Franciaország)

INFORM: Information Network for Religious Movements (London, UK)

kut.: kutatási

társ.: társadalom, társadalmi

neg.: negatív

**Forrás:** Barker (2002)

A társadalmi reakciókat ismertető jelen fejezetnek elsősorban a médiával és az anti-cult mozgalommal foglalkozó részeiben, illetve a korábbi fejezetekben a volt tagok, különösen az úgynevezett „aposztaták” lehetséges szerepével kapcsolatban már többször előjött az az utalás, hogy bizonyos körülmények a vallási entitás destruktívra és erőszakossá válásához vezethetnek. Természetesen ha egy volt tag – akár az aposztaták beállítottságával – támadja korábbi csoportját, az önmagában még nem eredményezi az adott entitás erőszakosságát. Ehhez más tényezők és körülmények is szükségesek. Ezek részletesebb vizsgálatára vállalkozik a következő fejezet.

### *És amikor destruktívak?*

#### Az új vallási mozgalmak és az erőszak

Az új vallási mozgalmakat érő legsúlyosabb vádak azt hangoztatják, hogy ezek a vallási entitások az erőszakos cselekmények melegágyai. Bizonyítékul a már sokat emlegetett jonestown-i tömeges öngyilkosságot és mészárlást, a Manson Family gyilkosságait vagy egy Magyarországon kevésbé ismert esetet, a Hanafi Muszlimok által Washington D.C.-ben elfoglalt három épületet, illetve a House of Juda csoporthoz tartozó szülő ütlegette gyermek halálát említik. Ugyanígy szóba került már a Texas állambeli Waco-ban a David Koresh által vezetett csoport tűzhalála vagy a tokiói földalattin utazók ellen elkövetett szaringázós támadás, melyet az Aum Shinrikyo nevű új vallási entitás hajtott végre.

Tragikus példa tehát bőven akad. Az új vallási mozgalmak és az erőszak kérdése azonban sokkal összetettebb annál, hogy az ilyen és hasonló esetek egyszerű szemléjével elintézhethetnénk. Bevezető megfontolásként a vallási erőszak általános vagy tipikus formáinak ismertetése, valamint az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszak szabatosabb meghatározása látszik célszerűnek. Ezt követi az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszak sajátos formáinak a tárgyalása. Elemezni kell továbbá a tragikus kimenetelű események hasonlóságait és azonos elemeket. Végül mindezek alapján vizsgálni kell a megelőzés lehetőségeit.

#### 8.1. Bevezető megfontolások

Mint az új vallási mozgalmak definiálásával foglalkozó első fejezetben, illetve az anti-cult mozgalom ismertetésénél láttuk, annak ellenére, hogy az új vallási entitások megjelenése világviszonylatban nagyjából egy időre esett, az Egyesült Államok mégis egyfajta „vezető” pozícióba került. Valószínűleg részben ennek köszönhetően itt születtek a legátfogóbb tanulmányok az új vallási mozgalmak és az erőszak témakörében is. Megfontolásainkat először a vallási erőszak általános formáinak ismertetésével kezdem, majd konkrétan az új vallási entitásokkal kapcsolatos erőszak definiálása és a vizsgálatához szükséges szempontok ismertetése következik.

##### 8.1.1. A vallási erőszak általános formái

Kaplan (2001) az ezredforduló Amerikájára reflektálva megállapította, hogy az amerikai társadalom szemmel láthatóan elfogadta a világvégét váró vallási entitásokat és a vallással olykor együtt járó erőszakos megnyilvánulásokat. Míg az 1978-as jonestown-i tragédia a médiának kétségkívül szenzációt jelentett, az Egyesült Ál-



lamok történelmébe ágyazódva ez (is) csak olyan esemény volt, amely a már ismertek és megismerhetők kategóriájába tartozott. Mindezzel azonban nem azt akarta mondani Kaplan, hogy az erőszak uralná a vallás amerikai történelmét. Ellenkezőleg, megállapítása szerint a vallási gyökerű erőszakos cselekmények egyértelműen a kivételt képezték, mintsem a normát (Kaplan 2001: 479-480).

A vallásból eredő vagy vele kapcsolatos erőszakos megnyilvánulásoknak Kaplan<sup>1</sup> öt formáját különbözteti meg. Az első a gyarmatosító, terjeszkedő erőszakos cselekmények csoportja, mely két eltérő civilizáció, kultúra találkozásából fakadhat, és gyakran annak az eredménye, hogy a bennszülött népesség ellenáll a hódítók vallástérítési tevékenységének és ősi kultúrájuk társadalmi kirekesztésének. Amerikában az indiánok lakta területek meghódítása gyakorlatilag egyet jelentett a bennszülöttek keresztény hitre térítésével. A helyzet ironiája, hogy az első kifejezetten vallási gyökerekből származó erőszakos konfliktus mégsem a hódítók és az indiánok között, hanem két, már az „Új Világban” élő európai csoport összetűzéséből robbant ki. 1565-ben ugyanis spanyol fegyveresek lemészárolták a francia hugenották egy csoportját. A gyarmatosítási periódus, sőt még a XIX. századi úgynevezett indián háborúk is gyakran vallási jóváhagyással és megerősítéssel történtek.

A vallási erőszaknak ez a formája nem hozható kapcsolatba az új vallási mozgalmakkal, a többi négy azonban igen. Ezek közé tartozik a már említett (1) millenarista mozgalmak által kirobbantott erőszak, (2) az erkölcsi és morális kérdések miatti összecsapások, (3) a fiatalok azon rebellioi, amelyek valamilyen formában a valláshoz is kapcsolhatók, s végül (4) az önpusztító, öngyilkos erőszak. A következőkben ezeket ismertetjük röviden.

#### 8.1.1.1. A millenarista mozgalmakhoz kapcsolódó erőszak

Az effajta új vallási mozgalmakhoz kapcsolódó erőszaknak további két formáját lehet megkülönböztetni. Az egyik, az átfogóbb millenarista kategória egyszerűen csak a közelgő világvége várásán alapul. A másik, az antinomista (törvénynek ellentmondó) beállítottság a millenarista erőszak része, de önálló is lehet, amennyiben a vallási entitás vezetője úgy határoz valamilyen személyesen kapott isteni kinyilatkoztatás vagy egyéb ok folytán, hogy felülhelyezi magát a társadalmi, sőt akár a hagyományos vallási törvényeken, például a tízparancsolaton. Bármelyik eset áll elő, az effajta vallási erőszaknak két típusa van: az állami hatóságokkal való konfrontáció és az önpusztító, öngyilkos megnyilvánulások. A kettő természetesen – és sajnos – nem zárja ki egymást.

---

<sup>1</sup> A továbbiakban, ha másképp nem jelzem, Kaplan (2001) művére alapozom a vallási erőszak formáinak tárgyalását. Szalai András – személyes konzultáció során – azonban rámutatott még egy fontos szempontra, az erőszakos cselekedetek irányultságára. Az AUM kívülállókat, másokat gyilkolt, Jonestownban a vezetők az entitáshoz tartozókat is megölték. Ennek keretében érdemes megvizsgálni, hogy maga a vezető vagy a vezetőség is az erőszak áldozata lesz-e.

A keresztény gyökerű millennarista erőszakos megnyilvánulások meglehetősen azonos sémára épülnek. Ezek első eleme az idő olyan értelmezése, amely jelentősen eltér a befogadó társadalom, a domináns kultúra értelmezésétől. Másodszor, úgy gondolják, hogy a világvégével együtt eljön, pontosabban visszatér az „aranykor”, az az édeni állapot, amelyet az emberiség a bűnbeesésével, illetve a sátáni erők behatása miatt veszített el. Az erőszakos megmozdulások nagyon sokszor éppen abból fakadnak, hogy egy bizonyos népcsoporttal azonosítják ezt a sátáni befolyást, a társadalom egy szegmensével vagy egyszerűen csak a „másokkal”, az adott vallási entitáson kívül levőkkel. Végül, de nem utolsósorban nagyon fontos szerepe van az ilyen konfliktusokban az entitás hite szerint isteni sugalmazásra íródott szövegnek, illetve a szöveg tévedhetetlennek tartott értelmezésének.

#### 8.1.1.2. Az erkölcsi és morális kérdések miatti konfliktusok

A bűnösnek tartott szexuális cselekedetek, például a homoszexualitás, az orgiákba torkolló dőzsölések, a vérfertőzés és a pedofília gyakran robbantott ki konfliktust. Ez sokszor odáig fajult, hogy erőszakos intézkedéseket foganatosítottak a kisebbségben levő vallási entitás ellen. Ebbe a kategóriába tartoztak az Egyesült Államokban a vallási erőszak legvéresebb megnyilvánulásai, a XIX. századi úgynevezett „mormon háborúk”. Egyik kirobbantó okuk a mormonok többnejűsége volt.<sup>2</sup> A „mormon háború” tulajdonképpen 1838-ban kezdődött Joseph Smith kijelentésével, hogy nem tűrik tovább a mormon közösséget ért atrocitásokat. A mormon háború vezetett a prófétának tartott és nevezett Joseph Smith erőszakos halálához 1844-ben az Illionis állambeli Nauvoo-ban. A háború 1857. szeptember 11-én a Mountain Meadows-i tömegmészárlásban tetőzött, ahol a helybeli mormon telepek megöltek több mint száz,<sup>3</sup> Arkansasból érkező nem mormon bevándorlót. A szövetségi állam megtorlása sem késett sokáig. Albert Sidney Johnston tábornok és katonái 1858. június 26-án bevonultak Salt Lake Citybe. Az Egyesült Államok Legfelsőbb Bírósága pedig 1879-ben törvénytelennek minősítette a többnejűséget, amit végül a mormon vezetés is „szankcionált”, igaz, csak 1890-ben.<sup>4</sup> A többnejűség a hivatalos egyházi megnyilvánulások szerint csak a fundamentalista mormon szektákban él tovább.<sup>5</sup>

A morális és erkölcsi kérdések miatt kirobbant vallási erőszakra a Texas állambeli Waco-ban lezajlott tragédia szolgáltatott mai példát. Igaz, csak bizonyos érte-

<sup>2</sup> A mormonok Joseph Smith próféta személyes kinyilatkoztatásaira, valamint őszövetségi példákra, Ábrahám, Jákob és Dávid példákra alapozták a többnejűséget. Vö. az *Utolsó Napok Szentjei Jézus Krisztus Egyháza Tanai és Szövetsége, Igazgyöngy* elnevezésű kiadvány 132: 34-40. részeivel. Ennek részletesebb tárgyalásához ld. még Bachman és Esplin (1992).

<sup>3</sup> Kaplan (2001: 495) 137 bevándorlót említ, Esplin (1992: 966) csak 120-at. Abban megegyeznek a tudósítások, hogy csak a gyermekek közül néhányan, 17-en vagy 18-an éltek túl az összecsapást.

<sup>4</sup> Vö. Church Educational System (1992).

<sup>5</sup> Vö. Kaplan (2001: 495).



lemben. David Koresh szexuális uralma a mozgalom nőtagjai, illetve a kiskorú lányok felett, valamint a gyermekek fizikai bántalmazása mint indok, csak a hatóságok fegyveres behatolásának utólagos igazolását szolgálta.<sup>6</sup>

#### 8.1.1.3. Fiatalok valláshoz kapcsolható rebelliói

A vallási erőszaknak ez a formája gyakorlatilag a sátánista szubkultúrához köthető.<sup>7</sup> A kérdés tárgyalásához azonban mindenképpen figyelembe kell venni három szempontot. Az első az, hogy nincsenek megbízható statisztikai adataink a sátánista erőszakos megnyilvánulásokról. A második megállapítás szerint a sátánizmussal való ismerkedés legtöbbször a sátánista egyházak irodalmának tanulmányozásával, illetve a „black metal” nevű zenei irányzathoz közeledéssel kezdődik. Harmadszor: a zene transznacionalizmusának és az internetnek köszönhetően a sátánizmus ma világszerte elterjedt. Ennek eredménye Kaplan (2001: 499) szerint az, hogy a Skandináviában dívó erőszakos sátánista cselekedetek az amerikai fiatalokra is jelentős hatással voltak.

A sátánista erőszakos megnyilvánulásoknak három tipikus formája van. Az elsőt a tulajdon elleni erőszakos cselekedetek képezik, például a sátánista szimbólumok – a Sátán számának tartott „666”, a pentagram vagy a fordított kereszt – felfestése épületekre, főleg templomokra, vagy a sírkövek meggyalázása. Norvégiában előfordult, hogy egyfajta beavatási szertartás előfeltételeként a fiataloknak templomokat kellett felgyújtaniuk; ez azután Svédországban és Németországban is követőkre talált. Ebbe a kategóriába sorolandó a katolikusok hite szerint a misében Krisztus testévé átváltoztatott ostya meggyalázása. Ezt ugyanis – érthető okból – előbb el kell lopni a katolikus templomból. Ugyancsak a tulajdon elleni erőszak sajátos megnyilvánulása a sírokból kiszedett csontok összetörése és meggyalázása.

A második jellegzetes forma az állatok feláldozása. A woodoo bizonyos formáiban, például a kubai *santeriában* és a brazil *candombléban* is történnek állatáldozatok, de ezeket nem szabad összetéveszteni a sátánista rítusokkal.<sup>8</sup> Utóbbiak ugyanis egyértelműen jelzik azt, hogy a rítus célja nem az állat feláldozása, hanem a megkínzása.

Szerencsére a sátánizmus erőszakos megnyilvánulásainak harmadik formája, az ember elleni erőszak viszonylag ritka. Leggyakoribb esete a nemi erőszak, leginkább oly módon, hogy a sátánizmussal kacérkodó fiatal lányok beleegyeznek bizonyos rítusokba, melyek többek közt nemi közösülést tartalmaznak, de a szertar-

---

<sup>6</sup> Vö. Kaplan (2001: 498).

<sup>7</sup> Igaz ugyan, hogy erőszakos megnyilvánulások előfordultak a „Christian Identity” nevű mozgalom skin-head fiataljainál is, de Kaplan (2001: 498) szerint ezek nem kötődtek vallásos meggyőződéshez. A Christian Identity Movementhez ld. Abanes (1998) művét, az amerikai sátánista szubkultúrához pedig a „bennfentes” Lyons (1988) könyvét.

<sup>8</sup> Vö. Hurlon (1995: 160).

tás során meggondolják magukat. Legtöbbször azonban ilyenkor már nincs kiút. Komolyabb erőszakos megnyilvánulás az öngyilkosság. Elhangzottak olyan vádak, melyek szerint a *black metal* dalok szövegei készítetik a fiatalokat életük eldobására, de a bíróságra került esetek eddig nem tudták bizonyítani ezt. A sátánista kontextusban elkövetett ember elleni erőszak legsúlyosabb formája a gyilkosság, mely általában két kategóriába tartozhat. Az egyik a vélt ellenségek, az aposztaták vagy a vétlen arrayárók alkalmoszerű megölése.<sup>9</sup> A másik a rituális gyilkosság, ez azonban rendkívül ritka. Kaplan (2001: 501) szerint csak egy „földalatti” sátánista csoport, az angol Order of the Nine Angels (Kilenc angyal rendje) tartja ezt elfogadhatónak, de arra már nincs bizonyíték, hogy vezetői ténylegesen elkövettek volna gyilkosságot.

#### 8.1.1.4. Önpusztító, öngyilkos erőszak

A vallási erőszaknak erre a formájára adott példát a már sokszor emlegetett Jonestown-i tragédia, valamint a Heaven's Gate és a Solar Temple entitások tagjainak öngyilkossága. Egyesek ide sorolják még a David Koresh által vezetettek halálát, holott Kaplan (2001: 501) szerint itt nem a csoport tagjai gyújtották meg a sokak halálát okozó tüzet, hanem az őket érő fegyveres támadás lobbantotta fel. Hogy milyen körülmények vezethetnek oda, hogy emberek olykor több százas csoportja az öngyilkosságot válassza, arra később még visszatérünk. Előbb azonban nézzük meg konkrétabban az új vallási mozgalmakhoz kapcsolódó erőszak meghatározását, illetve az effajta erőszak vizsgálatának szempontjait.

#### 8.1.2. Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszak definíciója és a vizsgálatához szükséges szempontok

Az Institute for the Study of American Religion (ISAR) 1983-84-ben összegyűjtötte az addig fellelhető összes olyan erőszakos eseményről szóló híradást, amelyek új vallási mozgalmakkal voltak kapcsolatosak.<sup>10</sup> Azt találták, hogy nem elsősorban azok a csoportok kerültek az anti-cult mozgalom figyelmének központjába, amelyek huzamosabb ideig erőszakos interakcióban voltak a társadalommal, hanem azok, amelyek a fiatalok toborzására fordították energiájuk nagy részét. Az erőszakos cselekedeteket nagyobb arányban elkövető csoportok vagy döntően afroamerikaiakból,<sup>11</sup> vagy inkább idősebbekből álltak. De mit értettek pontosan az „új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszak” alatt?

---

<sup>9</sup> Melton (1986: 251) szerint a volt tagok, a vezetők ellenlábasai mellett a csinos fiatal nők a legkeresettebb áldozatok. Fontos továbbá felhívni a figyelmet arra is, hogy ne keverjük össze a sátánista eseteket a valóságilag súlyos személyiségzavarban szenvedők pszichotikus eseteivel.

<sup>10</sup> Vö. Melton (1986: 241).

<sup>11</sup> Ennek az információnak a pontos értékeléséhez érdemes tudni, hogy az anti-cult mozgalom tagjai elsősorban felső-középosztálybeli fehérek közül kerültek ki.

Az effajta erőszak kutatásához az ISAR munkatársai a következő négy elvet és irányvonalat fektették le:

Először is jelentősen szélesíteni kellett az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszak korábbi meghatározását (olyan szándékos emberölés és öngyilkosság, amelyet vallási csoportban követnek el).<sup>12</sup> Az új definíciónak magában kellett foglalnia:

- az erőszakos, de nem emberi élet kioltására irányuló cselekedetet, mely jelentős testi sérülést, illetve szándékolatlan halált okozhat (nemi erőszak, verés, gyermekek molesztálása);
- azokat a gyakorlatokat, amelyeket bár önmagukban nem tekintenénk erőszakosnak, mégis a csoport tagjainak vagy másoknak a sérülését, esetleg halálát okozhatják;
- azokat az erőszakos cselekményeket, amelyek a „szektának, kultusznak” bélyegzett csoport, illetve tagjai ellen irányulnak (például a vezetők meggyilkolása vagy a tagok elrablása visszaprogramozás céljából);
- végül azokat az erőszakos vagy terrorista fenyegetéseket, amelyek az elsősorban vidéken, vagy egy városban elkülönülten élő vallási entitás ellen irányultak.

Ezek alapján az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszaknak minősült az *olyan erőszakos magatartás, amely testi sérüléshez vagy halálhoz vezet – akár emberölésből, akár öngyilkosságból kifolyólag –, vagy pedig a tulajdont képező javak nagyfokú megrongálása, amit a nem-hagyományos vallási entitásokon belül kezdeményeznek a tagok vagy mások ellen, és végül azok a cselekedetek, amelyeket mások kezdeményeznek a nem-hagyományos vallási entitás tagjai, vagyok ezek tulajdona ellen.*<sup>13</sup>

Másodszor, az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszak vizsgálatakor meg kell kísérelni kiszűrni a minden alapot nélkülöző szenzációkereső híradásokat, sőt azokat a rosszindulatú pletykákat, amelyeket valós cselekmények táplálnak. Ilyesmire különösen a keserű szájjal távozó volt tagok (az aposztaták) vagy a visszaprogramozottak hajlamosak. 1978-ban például megjelentek olyan híradások, hogy a Krisna-tudatú hívek West Virginiában fegyvereket halmoztak fel. Arról azonban nem szólt a híradás, hogy fegyverek korábban többször megtámadták a közösséget, vagy hogy az egész arzenál néhány 22-es kaliberű puskából állt, amelyeket egyáltalán nem használtak 1984-ig.

Ebből a szempontból tipikus volt az egyik alapító tag, Srila Hansadutta Swami esete. 1980-ban több fegyvert találtak egy kocsis csomagtartójában az egyik Kris-

---

<sup>12</sup> Melton (1986: 242) a Ken Levi által szerkesztett *Violence and Religious Commitment* (University Park: Pennsylvania State University 1982) könyvre utal.

<sup>13</sup> Melton (1986: 243), jelen szerző fordítása.

na-tudatúak által fenntartott kaliforniai farm parkolójában. A média nyomban széles körben közzétette, hogy a „krisnások” fegyverkészletet halmoztak fel, letartóztatták Hansaduttát, és a rendőrség további házkutatásokat foganatosít. Arról viszont már jóval kevesebb híradás szólt, hogy megfelelő bizonyítékok hiányában a rendőrség hamarosan szabadon engedte Hansaduttát, hogy a fegyverek nem a Krisna-tudatúak közösségének, hanem olyan tagok tulajdonában voltak, akik nem tartották kötelezőnek magukra nézve a közösség erőszakmentes hitelveit. Arról pedig végképp nem számoltak be, hogy leváltották pozícióikból Hansaduttát és azokat a tagokat, akik nem tartották magukat a közösség elveihez.

Az ilyen híradások – a „farkaskiáltás” kifinomult formái – sajnos elterelik a figyelmet a valóban veszélyes vagy veszélyessé válható egyénekről és csoportokról, akik ténylegesen fegyvereket halmoznak fel, harci kiképzést tartanak és gyermekeket molesztálnak.

Harmadszor, az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszakos cselekedeteket a vallásos erőszak szélesebb összefüggéseiben kell vizsgálni. A jonestown-i csoport, Jim Jones „Népek Temploma” a főbb keresztény csoportok közé tartozott – teljes jogú tagja volt a National Council of Churches-nek –, és több szempontból példaként emlegették más keresztény csoportok. Később azonban annyira elfajult, hogy szinte már semmiben sem hasonlított szülőegyházára.

Végül, az új vallási mozgalmakat kategorizálni kell. Más szóval, a hozzájuk kapcsolódó vagy kapcsolható erőszakos cselekmények alapján el kell különíteni egymástól a nem konvencionális vallási entitásokat. A legtöbb új vallási mozgalom ugyanis semmiféle erőszakos cselekményt nem hajtott végre, és valójában csak nagyon kevés csoport életében volt olyan időszak, amikor az erőszak valós tényezőként játszott szerepet benne.<sup>14</sup>

## 8.2. Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszak sajátos megnyilvánulásai

Az imént ismertetett szempontok és megfontolások ismeretében immár konkrétan – és nemcsak a vallási erőszak általános formáinak keretében – rátérhetünk az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszakos cselekmények tárgyalására. Ezeknek öt formáját lehet jól elkülöníteni. Közülük az első az új vallási mozgalmak ellen irányul. A másodikban új vallási mozgalmak küzdenek egymás ellen. A következő típust maguk a mozgalmak gerjesztik, illetve hajtják végre. Végül egy-egy rövidebb megjegyzés erejéig szólni kell a gyermekek bántalmazásáról, az új vallási mozgalmak sajátos gyakorlataiból adódó egészségügyi problémákról, illetve az öngyilkosságról.

---

<sup>14</sup> Melton (1986: 245) ezek alapján határozottan veszélyesnek nevezi a Church of the Lamb of God (Isten Bárányának Egyháza), a Black Muslims (Fekete Muszlimok) új vallási entitásokat, valamint a Faith Assembly-t, mely szervezetileg természetesen nem azonos a magyar Hit Gyülekezetével.

### 8.2.1. Erőszak az új vallási mozgalmak ellen

Az új vallási mozgalmak ellen irányuló erőszakos cselekményekre világos példa az 1978-ban New Vrindabanban (West Virginia) lezajlott eseménysor. A Krisna-tudatú hívek itt egy farmot tartottak fenn, illetve alapítójuk, Prabhupada „arany palotájának” felépítésén dolgoztak. Egy éjjel fegyveresek támadtak a környékeliekre, sok lövés eldördült. A közösség vezetőjével megásatták a saját sírját, másokkal összetörték egy kegyszobrot.<sup>15</sup> Szerencsére senki sem sérült meg. A helyzet miatt a vezetők elhatározták, hogy vásárolnak néhány fegyvert. Az újságok megírták az esetet, csak éppen a hangsúly átterelődött arra, micsoda arzenált halmoztak fel, és hogy a krisnások a környékbeli településeken akarnak bosszút állni.

Több esetben a vezetők meggyilkolásában nyilvánult meg az új vallási mozgalmak elleni erőszak. XIX. századi példa Joseph Smith, a mormonok alapítójának meggyilkolása egy feketére mázolt arcú csoport által 1844. június 27-én (Bushman 1992). Mai példa lehet a Fekete Muszlimok (Black Muslims) vezetőjének, Malcolm X megölése, illetve a Hanafi muszlim vezető, Hamaas Abdul Khaalis családjának lemészárlása, a többnejűséget gyakorló mormon Joel LeBaron és Rulon C. Allred meggyilkolása, valamint a hindu Swami Nityananda törbecsalása és megölése. Ezekben a gyilkosságokban az a közös, hogy a tettes minden esetben egy rivális új vallási mozgalom tagja volt.<sup>16</sup>

Az Egyesült Államokban a XIX. században virágzott a katolikus-ellenesség, zárdákat és kolostorokat gyújtottak fel. Elszórtan mindmáig történnek gyújtogatások és robbantások új vallási mozgalmak épületei ellen. De ezek rapszodikussága éles kontrasztban áll a korábban rendszeresen zajló visszaprogramozásokkal, melyek a leginkább jellemezték az erőszakos eseményeket, és amelyek a legnagyobb számban fordultak elő az új vallási mozgalmak ellen elkövetett erőszakos cselekményekben. A legtöbb esetben az elrablásban és a fogvatartásban merült ki a fizikai erőszak, de olykor durvább eszközökhöz nyúltak.

Ismételten fel kell hívni a figyelmet a média és az új vallási mozgalmak kapcsán elmondottakra: a média sokkal ritkábban adott hírt az új vallási mozgalmak ellen elkövetett cselekedetekről, miközben sokkal jobban felfújta a tagjaik által elkövetetteket. Az új vallási mozgalmak ellen elkövetett legtöbb eseményről, főleg a fenyegetésekről, a kisebb támadásokról és a tulajdon megkárosításáról általában mindad-

---

<sup>15</sup> A fenti beszámoló Melton (1986: 245) tanulmányából származik, a New Vrindaban-i telepesek azonban a szobor összetörésével kapcsolatban – legalábbis ma már – másképp tekintenek vissza a múltra. Szerintük a betolakodók törték össze a kegyszobrot, ami olyan erős hangot hallatott, hogy a közeli dombon a saját sírját ásó vezetőjük is meghallotta. Ettől a hangtól megrémültek a fegyveres betolakodók és elhagyták az ISKCON helyi közösségének területét. (Személyes információ a New Vrindaban-i közösség lakóitól 2005 októberében.)

<sup>16</sup> Swami Nityananda gyilkosa az Ananda Marga nevű, hazánkban be nem jegyzett vallási entitásként jelenlevő új vallási mozgalom tagja volt. A többi gyilkosság részletesebb tárgyalásához ld. a következő (8.2.2.) részt.

dig nincs híradás, amíg fel nem halmozódnak és nagyobb erőszakos konfrontáció vagy akár emberölés nem származik belőle.

### 8.2.2. Új vallási mozgalmak egymás ellen elkövetett erőszakos cselekményei

Két vallási csoport között a leggyakrabban akkor törhet ki erőszak, amikor a szétválás fázisában vannak. Az előző részben említett gyilkosságok közül több is például szolgálhat erre. Ervil LeBaron az 1970-es évek elején otthagyta az USA délnyugati részén többnejűséget gyakorló, testvére, Joel által alapított Church of the First Born of the Fullness of Times (Az Idők Teljességének Elsőszületője Egyház) mormon vallási entitást. Követőivel Ervil megalapította a Church of the Lamb of God, az Isten Báránya Egyház nevű új vallási mozgalmat, majd kikiáltotta magát az összes többnejűséget gyakorló mormon vezetőjének. Elvárta, hogy a többi csoport vezetője elismerje. Mivel ez nem történt meg, Ervil 1972-ben megölette testvérét, Joelt. A következő évben támadást intézett Los Molinos helység ellen, ahol testvérének még több követője élt, felgyújtottak több házat és két embert megöltek. 1977-ben pedig megölette Dr. Rulon Allredet, a többnejűséget gyakorló mormonok legnépesebb csoportjának a vezetőjét.

A Fekete Muszlimok esete – sajnos – még véresebb volt. Az 1930-as években alapított Nation of Islam (NI) gyors fejlődésen ment keresztül a második világháború alatt. Vezetője, Elijah Muhammad akkoriban börtönben ült katonai szolgálat megtagadására buzdításért. Az 1960-as években feszültségek keletkeztek a mozgalmon belül. Az egyik karizmatikus vezető, Malcolm X kilépett és követőivel együtt megalapított egy rivális muszlim mecsetet. A NI egyik tagja 1965-ben megölte Malcolm X-et, ami egy évtizedes erőszakhullám kezdetét jelentette.

A legtöbb gyilkosság a NI és az úgynevezett Hanafi Muszlimok közötti harcból származott. 1973. január 19-én a NI néhány tagja betört a Hanafi Muszlimok egyik vezetőjének, Hamaas Abdul Khaalis, Malcolm X barátjának házába. Ez azért történt, mert Khaalis néhány héttel korábban nyílt levélben hazug csalónak nevezte Elijah Muhammadot. Mivel Khaalis nem tartózkodott otthon, a családtagokon álltak bosszút, akik közül négyet megöltek. Khaalis felesége túlélte ugyan a tragédiát, de egész életére lebénult. A gyilkosok – mindenki és főként Khaalis által túlságosan enyhének talált – börtönbüntetéssel megúszták tettüket.

### 8.2.3. Az új vallási mozgalmak által indított erőszak

Az ilyen cselekedeteket a hatóságok – a médián keresztül – legtöbbször csak annyiban, illetve úgy kommentálták, hogy ez alapul szolgálhasson az új vallási mozgalmak elleni hadjáratra, betiltásukra. A történelemben sok példa akad arra, hogy radikális vallási csoportok raboltak, erőszakoskodtak, megkínóztak vagy akár megöltek csoporton kívülieket, és azzal legitimálták mindezt, hogy amazok a go-



nosz megtestesítői voltak vagy nem tartoztak a kiválasztottak közé.<sup>17</sup> Ezek az „istenire” hivatkozva követnek el erőszakot, mások viszont azt teszik meg „istenüknek”, amit a társadalom gonosznak tart. Utóbbiakhoz tartoznak a sátánista csoportok, melyekről korábban (8.1.1.3.) már részletesen volt szó, ezért itt most csak a sátánista csoportok két típusának bemutatására szorítkozom. Ugyanakkor vannak stabilabb és ismertebb új vallási mozgalmak, illetve egyének által előidézett erőszakos cselekmények is.

#### 8.2.3.1. A sátánista csoportosulások típusai

Az első típusba tartozik az úgynevezett Anton Szandor LaVey „sátánizmusa”, mely tulajdonképpen enyhe szövetségnek tekinti magát az ördöggel. LaVey csoportja, a Satanic Church vagy a Temple of Set mindig a törvények biztosította keretek közt végezte rítusait, és gyakran együttműködtek a rendőrséggel különféle kultikus bűnesetek felderítésében. Nem így a második típus, mely kisebb, zárt csoport (illetve ennek magányosan cselekvő tagja). Ez állhat (a) tizenévesekből, akik drogokkal vagy az okkulttal kísérleteznek, vagy pedig (b) szocio- és pszichopátákból. Ez utóbbi csoport hajt végre erőszakos cselekedeteket.

Sajnos erre már hazai példákat is hozhatunk.<sup>18</sup> Mint ismeretes, 1990-ben, 16. születésnapja előtt egy nappal a mezőkovácsházi Oncsó Krisztián 68 késszúrással végzett húgával, Krisztinával, majd feldarabolta áldozatának testét. A lakásban szétszórta a belső szerveket, a falra sátánkeresztet rajzolt az áldozat vérével. A szakértők vizsgálatai szerint a borzasztó mészárlás körülbelül másfél órát vett igénybe. Két héttel – természetesen a sajtó által is ismertetett – mezőkovácsházi tragédia után Gárdonyban a 15 éves F. J. baltával végzett édesanyjával, amit utólag azzal indokolt, hogy a sátán készítette erre. Szobájában több sátánista rajtot találtak. A serdülőt – elmeállapotára való tekintettel – nem ítélték el. 1993-ban egy édesanya két gyermekét<sup>19</sup> bántalmazta, állítása szerint a sátán parancsára. Egy évvel később két 17 éves szécsényi fiatalember próbált meg öngyilkosságot elkövetni – ugyancsak a sátán készítésére. Végül Borsod-Abaúj-Zemplén megye egyik nevelőintézeti csoportjában tömeges hisztéria tört ki 1998 februárjában, mert a lányok elmondása szerint megjelent nekik a sátán fekete bakancsban, fekete ruhában és kalapban, gúnyosan nevetett rajtuk és azt ígérte, még visszatér hozzájuk. Többen nem bírtak aludni, két lányon az erős kimerültség jelei mutatkoztak.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Vö. a millenarista mozgalmakat tárgyaló fejezet 5.2. részében ismertetett esetekkel.

<sup>18</sup> A hazai sátánista esetek leírásához a D.A.D.A. (2001) információját használtam.

<sup>19</sup> Az egyik akkor egyéves volt, a másik három.

<sup>20</sup> „Kábító hatású anyag, illetve kábítószer fogyasztása nem nyert bizonyítást. ... A vizsgálat a történetek oka-  
it nem tudta megállapítani, azonban az egészen bizonyos volt, hogy azon a héten több alkalommal a te-  
levízióban a sátánról több filmet vetítettek. A sátán ruházatát a gyerekek pontosan ugyanolyannak írták  
le, mint ahogyan azt a televízióban látták. Minden valószínűség szerint tehát a filmbeli látvány okozott  
ekkora riadalmat a gyermekekben.” (D.A.D.A. 2001: 63.)

### 8.2.3.2. A stabilabb és ismertebb új vallási mozgalmak által előidézett erőszak

A vallási csoportok közötti háborúskodás rendszerint nagyon körülhatárolt, kis területre terjed ki, és csekély a sátánista kultuszra visszavezethető gyilkosságok száma. Alkalmanként azonban előfordul, hogy egy viszonylag nagy, stabil és a köz-tudatban (már) ismert entitás olyan ellenséges helyzetbe kerül, amely idővel erőszakos cselekedetekhez vezet. Ezeket azonban minden esetben megelőzte a tagok és a kívülállók részéről:

- legalább évtizedes ellenségeskedés (antagonizmus),
- kiélezett retorika, valamint
- ellenségesnek mondható tevékenység (mely azonban még nem minősült erőszaknak).<sup>21</sup>

Az erőszakos cselekedetek történetét taglalva meg kell említeni a Children of God (ma Family of Love, vagy egyszerűen csak A Család) új vallási mozgalmát, ahol a volt tagok ismételten azzal vádolták a közösséget, hogy a tagok bántalmazták egymást. Különleges szexuális szokásaik természetesen olajat öntöttek a tűzre és felkeltették a hatóságok figyelmét. A csoport vezetőjének, David Bergnek saját lánya is megerősítette ezeket a vádakokat.<sup>22</sup> De a XXI. század eleje sem volt mentes a Családot övező botrányoktól. Mint a hírszelektáló médiával kapcsolatban az előző fejezetben említettem, a 29 éves „Davidito” Ricky Rodriguez 2005 januárjában elvágta az 51 éves Angela Smith torkát, majd föbe lőtte magát. Rodriguez az alapító, David Berg egyik feleségének, a napjainkban a mozgalmat vezető Mama Mariaként ismert Karen Zerbynek volt a fia. Angela Smith korábban „Davidito” dajkája volt, majd pedig Mama Maria bizalmasaként – egyes híradások szerint a titkárnőjeként – tevékenykedett. A csendességéről és szelídségéről ismert Rodriguez a gyilkosság előtt videofelvételen borzalmasan káromkodva tesz esküt arra, hogy bosszút áll saját anyján, és ezt, ha kell, akár a túlvilágról is megteszi.<sup>23</sup>

Hasonlóan erőszakos események színhelye volt a kaliforniai Santa Anában egy szabad methodista egyház, a Church of the Way is. Itt az 1970-es években bevezették a hívek prédikálását, ami gyorsan kölcsönös vádaskodásba torkollott. Ezek leg-súlyosabb formája az ördögtől való megszállottság volt. Kedvenc háziállatokat vertek ezért agyon, de végül már emberek ellen fordultak, amiért 1977-ben két tag komoly kártérítést kapott. 1980-ban a vallási entitás több mint száz tagja egy bérelt terem-ben istentiszteletet tartott, majd nyomtalanul eltűnt. Ez az eset a jonestown-i

---

<sup>21</sup> Ilyen történet például a Synanon Foundationnel, az említett Ananda Marga entitással és a Szcientológia Egyházal, bár itt meg kell jegyezni, hogy az előző kettővel ellentétben a Szcientológia esetében az ellenségeskedés nem érte el az erőszak szintjét (Melton 1986: 253).

<sup>22</sup> Melton (1997: 29) utal Deborah (Linda Berg) Davis *The Children of God: The Inside Story* (Grand Rapids: Zondervan) címmel 1984-ben kiadott könyvére. Melton (1997: 29) szerint az alapító, David Berg lányunka, Mene, anyjához, Deborahhoz hasonlóan vérfertőző szexuális zaklatással vádolta David Berget.

<sup>23</sup> Az előző fejezetben az esettel kapcsolatban hivatkozott napilapokon túl ld. még a <http://observer.guardian.co.uk/international/story/0,6903,1396501,00.html> információt.

csoporttal együtt arra utal, hogy elfogadott és köztiszteletben álló vallási csoportokban is kialakulhat helyi vagy egyéni okokból olyan helyzet, amely erőszakos cselekedetekbe torkollik.

### 8.2.3.3. Egyének által előidézett erőszakos cselekmények

Meg kell még említeni néhány elszigetelt jelenséget, amikor egyének vallási köntösbe öltöztetik erőszakos és agresszív kitöréseiket. A fekete bőrű Lindberg Sanders, egykori elmebeteg, kis csoportot szervezett maga köré, akiknek azt prédikálta, hogy a – többnyire fehéreket foglalkoztató – rendőrség maga a Sátán. Egy rendőrt túsul ejtett, majd megölt. A rendőrség, amikor megrohmozta a túsdráma helyét, nemcsak Sanderst, hanem kis csoportját is felkoncolta. Hasonló volt a Haigler házaspár, Keith és Kate esete. Ők egy busz utasait tartották fogva, és arra kérték a kiszabadításukra érkező katonákat, hogy lőjék le őket – ti. Keith és Kate Haiglert –, mert hitük szerint majd három nap múlva feltámadnak. A katonák azonban csak megsebesítették őket, ezért a házaspár lőtte le egymást.

Természetesen előfordulnak olyan esetek, amelyekben nemcsak magányos egyének, hanem nagyobb csoportok keverednek egyének erőszakos cselekményeibe. Ilyen volt a Divine Light Mission, melynek vezetőjét egy fiatalember süteménnyel – amerikai pitével – képen teremtette. Bár Guru Maharaji Ji arra kérte követőit, ne bántsák a tésztadobálót, egy hét múlva mégis súlyosan megverték az illetőt.

### 8.2.4. Gyermekbántalmazása és egészségügyi problémák

A gyermekbántalmazás vádja meglehetősen rendszerességgel előbukkant az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban, így csak idő kérdése volt, mikor pattan ki egy ilyen eset. Erre 1982-ben került sor, amikor egy anya a House of Judah (egy kis, néger zsidókból álló) vallási entitásból úgy elverte gyermekét, hogy belehalt a sérüléseibe. A csoport vezetője, William A. Lewis erősen hitt a gyermekek engedetlensége ellen alkalmazott testi fenyítés hasznosságában. Ennek az esetnek kapcsán több más gyermekbántalmazási eset felszínre került, de érdekes módon nem a legveszélyesebbnek tartott új vallási mozgalmakból, hanem konzervatív evangélikai csoportokból, amelyek szó szerint vették és szülőknek szóló tanácsként alkalmazták a Zsidókhöz írt levél 12,6-ban leírtakat.<sup>24</sup>

A Szentírás szó szerinti értelmezése nemcsak gyermekbántalmazáshoz, hanem más problémákhoz is vezetett. Néhány konzervatív protestáns csoport az orvosok és az egészségügyi ágazat más képviselői ellen fordult, mert azt tartották, hogy aki erősen hisz Istenben, azt megvédi minden járványtól és meggyógyítja minden be-

---

<sup>24</sup> „Mert akit szeret az Úr, azt megfenyíti, és megostoroz minden gyermeket, akit magához fogad.” Pál itt az öszövétségi Példabeszédek könyvének egyik részére utal vissza (Péld 3,11-12).

tegségből. Az 1970-es években Hobart Freeman és az általa vezetett Faith Assembly pogány eredetűnek tartotta a modern gyógyászatot és főleg a gyógyszeres kezelést. Barron (1987: 23) szerint az 1970-es évektől 1984-ig 90 haláleset történt amiatt, hogy cukorbetegség nem kapták meg inzulinadagjukat, rákosok nem kezdték el a kemoterápiát, édesanyák otthon adtak életet gyermeküknek, és megtagadták a csecsemőktől a szükséges orvosi ellátást. Indiana állam eljárást indított több szülő, sőt Freeman ellen is (aki azonban még tárgyalása előtt meghalt).

Bizonyos értelemben hasonló volt Walter Wallace esete, aki Yogi Amrit Desai asramjához csatlakozott. Desai vegetarizmust és alkalmankénti böjtöt hirdetett, amit Wallace túlzásba vitt – az asramban tartózkodó orvos tanácsa ellenére –, és éhen halt.

Végül, bár nem utolsósorban egy narkotikummal kapcsolatos eset. A Church of Armageddon az 1960-as évek kábítószer-kultúrájából származott, és működésének bizonyos időszakában toluene szívására buzdította a tagokat, aminek következtében ketten életüket veszítették. Az a tény, hogy az illetők nem követték a csoport gyakorlatát – azaz felügyelet nélkül, egyikük pedig kifejezett tiltás ellenére használta –, nem csökkenti a vezetők felelősségét.

#### 8.2.5. Egy megjegyzés az egyéni öngyilkosságokhoz

A gyermekbántalmazási esetekhez hasonlóan országos figyelmet kapnak az új vallási mozgalmakhoz kapcsolódó egyéni öngyilkosságok. Előbbiekkal ellentétben az öngyilkosságok száma nagyon csekély. Az egyéni öngyilkosságok körülményeit és okait nagyon nehéz pontosan felderíteni – különösen az újságok híradásaiból. Ha nem fordul elő több öngyilkossági eset, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy nincs sajátságosan új vallási mozgalmi öngyilkossági formula, ezért a velük kapcsolatos erőszakos cselekmények közt sem érdemes sok szót ejteni róla.

Egészen más a helyzet az egy vallási entitáson belül tömegesen elkövetett öngyilkosságokkal, melyeket sokszor már más erőszakos cselekedetek előztek meg. Ilyenkor az öngyilkosság a kétségbeesés következménye lehet. Sajnos a többször emlegetett példákban kivülálglik, hogy ezek előfordulása egyáltalán nem zárható ki. Az esetek elemzése viszont rámutatott sok olyan közös elemre, amelyeknek ismeretében az effajta esetek megelőzése és elkerülése lehetővé válik. Ezeket tárgyaljuk a következő részben.

### 8.3. A tragikus kimenetelű erőszakos események hasonlóságai és azonos elemei

Az olyan tragikus kimenetelű események elemzéséből, mint a waco-i tragédia, a jonestown-i tömeges öngyilkosság és gyilkosság, valamint a Heaven's Gate nevű vallási entitás tagjainak öngyilkossága, Robbins és Anthony<sup>25</sup> azonosítani tudott néhány közös elemet. Ezeket két csoportba osztották, megkülönböztette ugyanis a külső (exogén) és belső (endogén) tényezőket. Ezek egymáshoz viszonyított aránya szerintük esetről esetre változhat. Különösen az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszak exogén tényezőit – a kívülről jövő ellenségeskedés természetét és mértékét, a stigmatizációt, valamint a csoport által tapasztalt üldözést – nehéz összehasonlításra alkalmassá tenni és elemezni. Az endogén tényezőkkel kapcsolatban valamivel szerencsésebb a helyzet. Ezek meglehetősen egyöntetűséggel előfordultak a Robbins és Anthony vizsgálta esetekben, illetve a velük foglalkozó szakirodalomban. Ezek: (1) az apokaliptikus vagy legalábbis világot elutasító hitelvek, (2) a karizmatikus vezetés, illetve (3) az oly mérvű társadalmi elkülönülés, amely problémássá teszi a szimbolikus határok fenntartását. Ez a három összetevő alkotja azokat a legfontosabb előfeltételeket, amelyek szükségesek, de semmiképp sem elégségesek a tragikus kimenetelű erőszakos cselekmények bekövetkeztéhez. A következőkben ezeket vizsgáljuk meg részletesebben.

#### 8.3.1. Apokaliptikus hitelvek

Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos tragikus kimenetelű eseményekben kivétel nélkül jelen volt a világvéget váró hitrendszer, melynek sajátosságairól a millenarista mozgalmak kapcsán már szó esett. Az ószövetségi írások közül Ezekiel könyvének 37-39. fejezetei, Dániel könyve, illetve az újszövetségi írások közül Márk evangéliumának 13. fejezete és a Jelenések könyve tartalmaz a végidőkről szóló információkat. Ezek sok tragikus, sőt véresen erőszakos elemet felsorolnak. Például természeti katasztrófák (járványok, földrengés, égből alászálló tűz) és sok háború sújtja majd a földet és az embereket. Mindez a végső, óriási ütközetben, az Armageddonban fog tetőzni, ahol a sátán földi képviselője, az Antikrisztus és csapatai megütköznek a jó erővel, akiket Krisztus vezet.

Ez az Armageddon bizonyos körülmények közt eleve inspiráló lehet néhány vallási entitásnak. Kétségtávolú ilyen volt a David Koresh által vezetett csoport számára, mely az FBI csapati mellett még a Bureau of Alcohol, Tabac and Firearms (BATF) erőivel is szemben állt. A Jelenések könyve különösen fontos volt Koreshnek. A tragédia előtt a könyv értelmezésén dolgozott, főként a saját szerepét próbálta elhelyezni az ott leírtakban. Az ostrom alatt hajlandónak mutatkozott az FBI

---

<sup>25</sup> Robbins és Anthony 1995-ös tanulmányát „Sects and Violence: Factors Enhancing the Volatility of Marginal Religious Movements” 236-259. o., in S. A. Wright (szerk.) *Armageddon in Waco*. Chicago: [University of Chicago Press] alaposan ismerteti Dawson (1998). Ha másképp nem jelzem, a tragédiákban előforduló hasonlóságok elemzését Dawson művére alapozom.

és BATF képviselőivel tárgyalni, miután befejezte ezt a munkát. Az állami hatóságok azonban már elkönyvelték Koresh-t a vallási fanatikusok közé és csak időpocsékolásnak tartották az írásra fordítandó időt, ezért – különösen a média nyomása miatt – cselekedni akartak. Utólagos belátás, de elfogadott, hogy nagy hiba volt nem kérni olyan vallástudósok segítségét, akik a bibliai Apokalipszisnak azon a nyelvén tudtak volna beszélni David Koresh-sel, amelyet ő is megértett volna.

Természetesen más formában és tartalommal, de a Heaven's Gate elnevezésű entitás és a Solar Temple tagjai is számoltak a közelgő világvégével. Az előbbiek nyelvén a Föld jelenlegi lakossága „megérett az újrafeldolgozásra (recycling)”, mert nem hajlandó fejlődni. A csoport tagjainak ezért kellett elhagyniuk „földi konténerüket”, azaz a testüket, hogy – elképzelésük szerint – a Haley-üstökös mögött rájuk várakozó UFO új otthonukba szállíthassa őket. Az UFO-ra való eljutáshoz volt tehát szükség az öngyilkosságra. Meglehetősen hasonló volt a Solar Temple tagjainak az ideológiája. Szerintük az idők jelei a közeli összeomlásra utaltak, ami elől ők egyfajta radikális önvédelmi megoldással – tömeges és megrendezett öngyilkossággal – tudnak elmenekülni a galaxis egy másik pontjára.

Mindhárom csoportnál megvolt tehát a végítélet várása, amiből sok magatartásbeli következmény fakad. Közülük az első arra utal, hogy relativizálódik a fennálló társadalmi szabályozás és a törvények betartásának fontossága. Az is következik, hogy készülniük kell az idők végezetén jelentkező erőszakos cselekményekre: fegyvereket kell beszerezni, védekezési mechanizmusokat kell előkészíteni és begyakorolni. Harmadik következmény, hogy ilyen körülmények közt az ember még hajlamosabb démonizálni ellenségeit. Ezt elősegíti az apokaliptikus irodalom nyelvezetének úgynevezett elrettentő-példamutató dualizmusa. A dolgok és jelenségek vagy jók, vagy rosszak, vagy Istentől jövők, vagy pedig a Sátántól. Végül az ilyen körülmények között és légkörben élt élet egyfajta apokaliptikus lelkesedéssel itatja át az embereket, ami persze nagymértékben és negatívan befolyásolhatja tény- és értékítéletüket. Mindezt erősen fokozhatja a karizmatikus és főként a karizmatikus messiási vezetés.

### 8.3.2. A karizmatikus vezetés szerepe a tragikus kimenetelű eseményekben

A karizmatikus vezetés értékelésekor nagyon fontos tudnunk, hogy elsősorban nem annyira személyes tulajdonság vagy képesség következménye, hanem valamilyen különleges adottság mások általi tulajdonítása egy adott személynek. Más szóval a társadalmi interakciókból származó, személyek közti folyamat eredménye. A karizmatikus tekintélye nagyon mély személyes kapcsolatokból ered, melyek különleges hiten és bizalmon alapulnak. Végveszély esetén különösen könnyű – és kényelmes – egy olyan személyben hinni és bízni, aki majd eljön és megment bennünket.

A karizma sajátos tulajdonsága továbbá, hogy nem intézményes, mi több, intézményellenes.<sup>26</sup> A vezetőnek állandóan résen kell lennie. Ez a megszokott sémák rendszeres megváltoztatásával, a közvetlen közelében levő vezetőségi tagok viszonylag gyakori cseréjével, illetve a tagságtól követelt egyre nagyobb engedelmesség és újabb áldozatvállalások követelésével és begyakoroltatásával<sup>27</sup> biztosítható. A karizmatikus vezető környezetében levő – természetesen alacsonyabb beosztású – vezetők rendszeres cseréjére azért van szükség, nehogy meglássák a karizmatikus vezető emberi gyengeségeit és hiányosságait, illetve azért, hogy ne alakulhasson ki rivális – hasonló vagy még nagyobb karizmájú – vezetői személyiség.<sup>28</sup> Mindennek következtében azonban könnyen kialakulhat a deviancia fokozódásának olyan önmagát erősítő visszacsatolása, amely a karizmatikus kapcsolatból diktatúrát, tiranusi vezetést teremt. Az új vallási mozgalmak esetében a karizmatikus vezető ugyanis csak a saját csoportján belül élvezi a neki tulajdonított tekintélyt, azon kívül már nem. Éppen ezért kell minél jobban elzárkózni és eltávolodni a külvilágtól. Ez persze megnehezíti és gátolja a „külsősökkel” folytatott kommunikációt, ugyanakkor elősegíti a külvilág démonizálását. A külvilág cselekedeteinek elítélése természetesen arra is jó, hogy elterelje a figyelmet a belső problémákról, főleg a karizmatikus vezető gyengeségeiről. Továbbá a karizmatikus vezetőnek a belső kihívásokra adott heves reakciói alátámaszthatják a mozgalom tudatában a krízis állapotát, ami logikusan ismét csak a végétélet közelségét jelzi. Ez igazolhatja a házastársak és barátok vallási entitáson belüli szeparációját, mert ezek a kapcsolatok gyengítik a karizmatikus vezetőhöz fűződő személyes viszonyt. Végül, ha már minden kötél szakad, a karizma megőrzésének lehetséges módja a csoportos elköltözés más területre, lehetőleg minél távolabbi és elszigeteltebb területre.

Ezekkel a mechanizmusokkal az új vallási mozgalom bekerülhet a devianciát fel-fokozó ördögi körbe. Így egyre erősödhet a vezető tekintélye és hatalma, miközben a tagok – elsősorban viselkedésükben – egyre inkább homogenizálódnak, egyre inkább függőségbe kerülnek. Ettől ő biztatást kap, és tudattalanjának egyre sötétebb területei is felszínre kerülhetnek, azaz egyre újabb – és bizarrabb – vágyai kielégítését követelheti. Emiatt persze a külvilág még deviánsabbnak tartja a vezetőt és követőit. Az így kialakuló ellenségeskedés felerősíti a vallási entitás tagjainak félelmét és üldözési mániáját. Ezt az érzést a vezető nemcsak osztja a tagokkal, hanem kihasználja saját hatalmának további bebiztosítására. Ha a vallási entitás apokaliptikus várakozásban él, akkor ez a világvégét váró hit még jobban igazolja és állandósítja a félelemnek, az ellenállásnak, a fokozódó homogenizálódásnak és izolációnak az ördögi körét.

---

<sup>26</sup> Természetesen más kérdés, hogy intézményesülhet, rutinizálódhat, de éppen ettől félnek a karizmatikus vezetők, ezt akarják elkerülni.

<sup>27</sup> Jim Jones például többször rendezett úgynevezett „White Nights” (fehér éjszakák) gyakorlatokat, melyekkel az öngyilkosságra készítette fel a jonestown-iakat. Ilyen alkalmakkor a tagok nem tudhatták, hogy a kiosztott ital ténylegesen tartalmaz-e mérget.

<sup>28</sup> Mint láttuk, ezért kellett Malcolm X-nek meghalnia.

### 8.3.3. Társadalmi elkülönülés

Minden társadalmi egység fennmaradásához szükség van arra, hogy visszajelzést (*feedback*) kapjon „viselkedéséről” és biztosítsa, fenntartsa a határait. A társadalmi elkülönülés – amit a karizmatikus vezetők előszeretettel alkalmaznak – azonban megakadályozhatja ezt a szükséges visszajelzést, ami megnöveli annak valószínűségét, hogy az adott társadalmi egység (vallási entitás) veszélyeztetve érzi az identitását biztosító határokat. Az elkülönülés természetesen lehet társadalmi és fizikai is. Különleges, sőt olykor titkos tanok és rítusok teremtik meg és tartják fenn az entitás határait.

A tragédiába torkolló erőszakos cselekményekben szereplő új vallási mozgalmak mindegyike olyan helyzetbe került, ahol ez a szükséges visszajelzés már nem működött tovább. A külső és belső kritikák és észrevételek alakíthatják, gátolhatják az apokaliptikus elképzelések és tervek megvalósulását, illetve a karizmatikus hatalom túlkapásait. Ha azonban a társadalmi elkülönülés miatt már nem érik külső negatív visszajelzések a vallási entitást, akkor a karizmatikus vezetőtől függő és véleménynyilvánításában egyre inkább homogenizálódó tagság<sup>29</sup> egyre nehezebben tudja ellenőrizni vezetőjét és az eseményeket. A deviancia fokozódása következtében aztán már nemcsak a véleménynyilvánítás lesz egyre homogénebb, hanem maga a gondolkodás is,<sup>30</sup> aminek következtében az egész csoporton eluralkodhat az üldözöttségi érzés, vagyis egyre veszélyeztetettebbnek érezhetik az entitás határait. A vallási entitás belső élete egyre merevebb lesz, és egyre jobban elszakad a valóságtól a külvilággal tartott kapcsolatában. Ilyen körülmények között könnyen kialakulhat az az elképzelés mind a vezető, mind pedig a tagok tudatában, hogy jobb mindent, még az életüket is feláldozni, semmint – számukra legalábbis teljesen – az Antikrisztus uralma alatt álló (kül)világ hatóságainak és ügynökeinek engedelmeskedni. Dawson (1998: 155) rámutat, hogy az effajta devianciát fokozó ördögi körben forgó csoportokban ráadásul – legalábbis a csoportot alkotó egyének önálló, csoporton kívüli viselkedéséhez mérten – könnyebben erősödhet a kockázatokat választó és vállaló hajlam (*shift-to-risk*). Ezekben a csoportokban ugyanis a normatív disszonancia elvesztése következtében a tagok hajlamosak egymáson túllícitálva egyre bizarrabb – és veszélyesebb – ötletekkel előállni. Ettől a ponttól kezdve már szinte biztos az önfeláldozás, csak a formája – öngyilkosság és/vagy küzdelem a végsőkig – kétséges.

A helyzet iróniája, miként Dawson (1998: 155-156) rámutatott, hogy ez a folyamat nemcsak az új vallási mozgalmakban és tagjaikban, hanem a velük szembenálló hatóságok – s még veszélyesebb, ha ezek fegyveres testületek – tagjaiban is

---

<sup>29</sup> Vö. a megtéréssel foglalkozó fejezetben ismertetett Asch-kísérlet következményeivel. Dawson (1998: 154) a „group-think” (csoport-gondolkodás) jelensége alatt tárgyalja ezt. A kettő között az a különbség, hogy míg Asch kísérlete arra mutatott rá, hogy a csoportnyomás befolyásolja tényítélet-alkotó képességünket, addig a „group-think” az érték- és véleményalkotó képességünk önállóságát korlátozza.

<sup>30</sup> Dawson (1998: 153) a normatív disszonancia elvesztéseként értékeli ezt.



megjelenhet. Dawson ezt a David Koresh-sel szembenálló FBI és BATF vezetőinek és magatartásának elemzésével bizonyította. Mivel többnyire csak az anti-cult mozgalom „szakértőivel” vették körül magukat, számukra is előállt bizonyos társadalmi izoláció, megszűnt a normatív disszonancia, azaz nem kaptak negatív visszajelzést viselkedésükre és terveikre, és főként a média jelenlétéből fakadó nyomás alatt hajlamosabbak voltak a nagyobb kockázatra.

Összegezve tehát láthatjuk, hogy az erőszak alkalmazása, sőt az élet kockáztatása és feláldozása adott esetben – legalábbis a bentlevőknek – az új vallási mozgalom belső dinamikájának logikus és normális következménye. Ugyanakkor azt is észrevettük, hogy ez nem az effajta vallási entitások kizárólagos jellemvonása. A kérdés most már csak az, hogy megelőzhetők és elkerülhetők-e a tragikus kimenetelű folyamatok, események?

#### 8.4. A megelőzés lehetőségei

A jövőben is számolnunk kell az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszakos cselekményekkel, mert a vallás mindenkor táptalajt adott erőszakos megnyilvánulásoknak. Miként egyesek vallásilag legitimálták a rabszolgaságot és a nők szexuális kizsákmányolását, úgy előrelátható, hogy bizonyos vallási vezetők pillanatnyi indíttatásai igazolására fogják használni a vallást. Nem várható az sem, hogy az új vallási mozgalmak előre ki tudják szűrni maguk közül azokat, akiknek az erőszak a legkülönbébb okokból mélyen a személyiségébe ivódott. Végül számolnunk kell azzal, hogy az új vallási mozgalmakkal ellenséges környezet elősegíti a konfrontációt egyes erőszakosságra hajlamos vezetőkben. Inkább éppen az a meglepő, hogy mindezek ellenére viszonylag kevés erőszakos esemény történt.

A fentiekből azonban leszűrhetünk néhány tanulságot, melyek előrejelezhetik az erőszakos cselekmény kitörését vagy lehetőségét.

Mindenekelőtt rá kell mutatni, hogy néhány csoport eddig és továbbra is szankcionálja, szentesíti az erőszak alkalmazását. Ebből a szempontból nemcsak a muszlim csoportok lehetnek veszélyesek, hanem a konzervatív keresztény vallási entitások közül is főleg azok, amelyek militarista hajlamokat mutatnak.

Másodszor, az erőszakot közvetve szankcionáló hitrendszer súlyosabb következményekkel járhat, mint az erőszakot közvetlenül szentesítő elképzelések. A másik vallási entitásról vagy az entitáson kívüliekről alkotott sztereotípiák megfosztják őket személyi mivoltuktól, így könnye(bbe)n az erőszakos megnyilvánulások áldozataivá válhatnak. A Szcientológia Egyház nyelvezte például éveken keresztül „el-lenségnek, potenciális bajkeverőknek, elnyomó személyiségeknek (szupresszívoknak)” nevezte a nem-szcientológusokat és főként a kilépetteket, sőt odáig ment, hogy egyeseket „levadászhatóknak” (fair game) tartott. Az egyház belső nyelvhasználatában ezeknek a szavaknak nyilvánvalóan megvan a sajátos értelmük, ugyanakkor érzelmekkel telítettek, és feszült helyzetben ezek az érzelmek bi-

zonyítottan felszínre kerültek. Ám nemcsak az új vallási mozgalmakban, hanem az anti-cult mozgalomban is előjöttek mind a közvetlen, mind a közvetett szentesítő mechanizmusok. Meg kell jegyeznünk ugyanakkor, hogy az új vallási mozgalmakban hosszú távon gyümölcsöző volt az erőszak elvetése és tiltása.

A következő tanulság az, hogy a legtöbb, új vallási mozgalmakhoz kapcsolódó erőszakos cselekmény a vezetők fiatal korából adódó tapasztalatlanságra és heves-ségre vezethető vissza. S végül rá kell mutatni arra, hogy a legtöbb erőszakos esemény az új vallási mozgalom és a befogadó társadalom helyi közössége közötti hosszas és éles konfliktus után következett be.

Ezek ismeretében néhány javaslatot tehetünk az erőszakos események megelőzésére:

1. Mivel az erőszakot szankcionáló vezetők kulcsszerepet játszanak egy erőszakos esemény kitörésében, komoly eredményt hozhat minden olyan intézkedés, amely e szentesítés megakadályozására szolgál. Ennek példája lehet a Biblia olyan értelmezése, amely nem engedélyezi a gyermekek bántalmazását.
2. Az általánosítások kerülése, az egyes esetek egyedi elbírálása gátolja a megbecstelenítő sztereotípiák kialakulását és így az erőszak közvetett szankcionálását.
3. A potenciálisan veszélyes helyzetekben fokozni kell és lehet a mediátorok szerepét és hatékonyságát, mert az effajta konfliktusok kezelésére a fegyveres testületek, legalábbis önmagukban, nem a legalkalmasabbak.
4. Végezetül elősegítheti az erőszakos események megelőzését, ha a nagyobb és hagyományosabb vallási entitások jobban tudatában vannak, illetve jobban elfogadják a globalizációból adódó pluralista helyzetet.

Kaplan egy 1999-ben közzétett, az új vallási mozgalmak veszélyességével foglalkozó FBI dokumentum elemzése során – kellemesen – meglepődött annak feltűnően mértéktartó hangvételén (2001: 508-509). A dokumentum rámutatott arra, hogy a történelem során az olyan vallási entitások, amelyek visszahúzódnak a domináns kultúrától, csak elvétve folyamodtak millennarista hitelveikből kifolyólag erőszakos cselekedetekhez – feltéve, ha nem provokálták őket. Más szóval, az 1980-90-es évek vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszakos eseményeinek jelentős részéről elismerte az FBI, hogy reaktívak voltak, vagyis elkerülhetőek lettek volna. Ezeknek az ismereteknek a birtokában nemcsak az Egyesült Államok, hanem Európa és ezen belül Magyarország is biztonságosabb lehet. De mi a helyzet az új vallási mozgalmakkal hazánkban? A következő fejezet ezzel a kérdéssel foglalkozik részletesebben néhány szempont szerint.

## IV. rész

# TÉRSÉGÜNK ÉS AZ ÚJ VALLÁSI MOZGALMAK

## 9. fejezet

### *Import Keletre?*

Az új vallási mozgalmak a volt szocialista országokban,  
különös tekintettel hazánkra

Az előző részek jobbára rendszerezett áttekintést adtak az új vallási mozgalmakkal foglalkozó szakirodalomról, ugyanakkor már többször utaltunk a hazai helyzetre. Néhol csak megjegyzésként egy-egy magyar példa erejéig, máshol viszont, ahol erre jobban alkalom adódott – például a tipológiát tárgyaló fejezetben –, egyszerre szemléltük és szintetizáltuk a szakirodalmat, valamint alkalmaztuk a hazai helyzetre. Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos elméleti megfontolások és a történelmi visszatekintés, az effajta vallási entitások belső dinamikájának tárgyalása, valamint a velük kapcsolatos reakciók és interakciók bemutatása során többször felmerült az, hogy a regionális ismertetés és elemzés nem igazán célravezető. Az analitikus megközelítés után azonban mégis úgy érzem, fontos és szükséges a régiókra is összpontosítani, és hazánkra nézve szintetizálni és alkalmazni a korábbi fejezetek ismeretanyagát. Ezt annak összevetésével kezdem, hogy az elsősorban a nyugati féltekén megjelenő, majd onnan terjeszkedő új vallási mozgalmak milyen változásokon mentek keresztül, mire az 1980-as évek vége felé a volt kommunista országokban megjelenhettek, valamint milyen kihívásokkal kellett itt szembenézniük. Ezt követően érdemes röviden felidézni azokat a megállapításokat és példákat, amelyek a korábbi fejezetekben hazánkra utaltak. Ennek háttérében az újabb és részletesebb kutatások eredményeire támaszkodva elemezhetünk még néhány olyan témát, amelyek további információt adnak az új vallási mozgalmak hazai helyzetéről.

#### 9.1. Az új vallási mozgalmak Nyugaton és Közép-Kelet-Európában

Eileen Barker<sup>1</sup> meglátása szerint a volt szocialista országokban kialakult az új vallási mozgalmaknak egy sajátos formája, pontosabban új hibridje. Itt ugyanis jelenleg megtalálhatók az úgynevezett „külföldi” vallási mozgalmak, vagyis azok, amelyek Nyugatról kerültek ide, illetve a „belföldi” új vallási mozgalmak, amelyek az adott országban, „hazai talajból” fejlődtek ki. Azonban mindkét típus esetében tehetünk egy további megkülönböztetést aszerint, hogy a kommunizmus bukása előtt alakultak-e, vagy már utána. A külföldiek között természetesen ott vannak azok, amelyek már az 1960-70-es évek óta léteznek, és tagságuk java másod- vagy akár harmadgenerációs. Szociológiai összevetésben azonban ezeknek a „régii” külföldi vallási mozgalmak-

---

<sup>1</sup> Barker (1997: 33-38). Ha másképp nem jelzem, Barker írására alapozom az új vallási mozgalmak kelet-közép-európai összevetését a hasonló nyugati entitásokkal.

nak – például az Egyesítő Egyház, Krisna-tudatúak, Szcientológia, a Család – a posztkommunista országokban megjelenő és itt működő egységei nem hasonlítanak sem a belföldi új vallási mozgalmakra, sem pedig az „anyamozgalmakra” ezek jelenlegi nyugati állapotában. Barker szerint ezek alkotják az új vallási mozgalmak új hibrídjét. (A különbségek szemléltetéséhez ld. a 9.1. táblázatot.)

Ezekben a mozgalmakban ugyanis olyan fiatalokból áll a tagság, akik az adott posztkommunista országokban születtek, míg a vezetőség tapasztalt idősebbekből, akik akár több évtizedes tagsági múlttal rendelkezhetnek, és már hiányzik belőlük a fiatalokra jellemző lelkesedés – és túlkapások iránti hajlam. A tapasztaltsághoz az is hozzájárulhat, hogy az esetek többségében már olyan helyi származású vezetők irányítják az itteni vallási entitásokat, akik már vagy az adott országban voltak – természetesen titokban, „föld alatt” – a tagjai, vagy hosszabb külföldi tartózkodásuk, emigrációjuk alatt váltak a mozgalom tagjaivá.

Ez a tapasztaltság és túlkapás-mentesség több fontos következménnyel jár. Az egyik az, hogy a posztkommunista országokban nagy valószínűséggel már nem azt követelik a megtérőktől, hogy szakítsanak meg minden kapcsolatot a szülőkkel, rokonokkal, barátokkal, hanem éppen ellenkezőleg, valószínűleg bátorítják őket a kapcsolattartásra velük. A tagok és a nem tagok közötti megkülönböztetés sem lesz olyan éles itt, amilyen a származási országban volt például harminc évvel ezelőtt. Ennek következtében a tagok könnyebben összeegyeztethetik korábbi tevékenységüket a mozgalomban vállalt részvételükkel: a diákok folytathatják tanulmányaikat, a már munkában állóknak pedig nem kell feladniuk állásukat. Mindemellett, ha új tagokról, *megtérőkről* van szó, akkor itt is jelentkezik a megtértekre jellemző radikális változás, és természetesen az ilyen tagság sokkal lelkesebb lesz, mint ha már másodgenerációs tagokról lenne szó, akik beleszülettek az adott új vallási mozgalomba.

A különbségek másik forrása a posztkommunista országokba importált mozgalmak szervezeti berendezkedéséből ered. Ezek a mozgalmak – értelemszerűen – multinacionálisak, vagyis a központjuk akár több ezer kilométer távolságban lehet. A posztkommunista országokból újonnan megtértek nagy valószínűséggel nem ismerik az alapítót – aki adott esetben már évek óta halott lehet.<sup>2</sup> A mozgalom működése és irányítása az elhunyt vezető karizmájának rutinizációja és a távolság következtében racionalizálódott, vagyis egyre kiszámíthatóbbá válik. A kommunikáció nem közvetlen, személyes érintkezés útján, hanem idegen nyelven – legtöbbször angolul –, az elektronikus média segítségével történik. Csakhogy, mint az előző fejezetben láttuk, az internet lehetővé teszi az alaposabb és részletesebb információszerzést – akár a volt, kiábrándult tagoktól is.

---

<sup>2</sup> Prabhupada, az ISKCON, vagyis a Krisna-tudatúak Nemzetközi Társaságának alapítója 1977-ben, L. Ron Hubbard, a Szcientológia alapítója 1986-ban, David Berg, a Család (régebben az Isten Gyermekei) alapítója 1994-ben hunyt el. Egyedül az Egyesítő Egyház alapítója, Moon tiszteletes él még, de a mozgalomban már ott is megjelentek a bürokratizáció és tradíció-alkotás elemei.

**9.1. táblázat: A posztkommunista és a nyugati országokban levő új vallási mozgalmak sajátosságainak összehasonlítása**

sajátosság	Nyugat (1960-70-es évek)	posztkomm. országok (1990-es évek)
tagság	számszerűen kicsi	számszerűen kicsi
tagság kora	első generációs, fiatal	helybeli fiatal megtértek, tapasztalt vezetők
tagság tevékenység	átlagnál lelkesebb	átlagnál lelkesebb
társadalmi reprezentáció	atipikus	tagok és nem tagok közötti különbségek nem olyan élesek
társadalmi-gazd-i státusz (SES)	fiatal, középosztálybeli	kevertebb
egészség	kiváló	??
tagság tapasztaltsága	alacsony	tapasztaltabb vezetők
tagság felelősségi kötelezettségei	kevés	több
interakció	személyes, közvetlen	kevésbé személyes, intézményesebb
alapító	karizmatikus tekintély	bürokratikusabb tekintély
alapító cselekedetei	nagyon kiszámíthatatlan	lehet, hogy már nem is él
tanításuk, ideológiájuk	éles megkülönböztetések (igaz - hamis, jó - rossz, helyes - helytelen, mi - ők)	kevésbé éles megkülönböztetések
kívülállókhoz fűződő viszony	nagyobb határozottság, kisebb tolerancia	toleránsabb viszony
depriváció	„spirituálisan elnyomottak”	lelki, gazdasági, politikai, ideológiai elnyomás
kapitalizmushoz fűződő viszony	menekülés tőle	jutalmainak és előnyeinek az elfogadása, várása
veszélyességi forrás	újak, társadalmi kritikájuk miatt	idegenek, veszélyeztetik a tradicionális vallás(osság)okat

Bár mind Nyugaton, mind Közép-Kelet-Európában ellenségesen fogadták az új vallási mozgalmakat,<sup>3</sup> ennek az érzületnek más-más volt a forrása. Nyugaton leginkább, bár nem kizárólag, az új vallási mozgalmak újdonsága, illetve politika- és társadalomkritikája<sup>4</sup> keltette fel a befogadó társadalmak ellenséges érzületét. A volt szocialista országokban viszont leginkább idegenségük váltott ki fenntartásokat velük szemben. A helybeliek úgy értelmezték ezt az idegenséget, mint ami veszélyes az ország biztonságára és leginkább a tradicionális, nemzeti vallásosságra.

A legnagyobb különbség azonban valószínűleg abból ered, hogy míg a Nyugaton megtért fiatalok döntő többségének nem volt része társadalmi, gazdasági és politikai hátrányokban, legfeljebb spirituális deprivációt tapasztalhattak meg, addig a posztkommunista országokban élő tagok nemcsak spirituális vákuumra hivatkozhattak, hanem viszonylag komoly gazdasági, politikai és társadalmi elnyomásra is. Ennek következtében azt láthatjuk, hogy Kelet-Közép-Európában az új vallási mozgalmakba lépett tagok pontosan és éppen azokért a kapitalista jutalmakért és előnyökért (is) csatlakoztak az adott vallási entitáshoz, amelyektől a nyugati tagság szabadulni akart a mozgalom megalakulásakor.

Ezek figyelembevételével érdemes most már konkrétabban hazánkra közelíteni. Mindenekelőtt összegzem az eddigi fejezetekben a magyar helyzetre tett utalásokat, megállapításokat és példákat.

## 9.2. Eddigi megállapítások az új vallási mozgalmak hazai helyzetéről

Korábbi fejezeteink elsősorban a szakirodalom rendszeres áttekintését szolgálták, miközben több utalást tettünk a hazai helyzetre: hol csak egy megjegyzés vagy magyar példa erejéig, hol pedig már a hazai alkalmazhatóságra is kitértünk az irodalmi szemle és szintézis keretében – például a tipológiával foglalkozó fejezetben. Ugyanakkor érdemes összegezni a hazai helyzetről tett megjegyzéseket és észrevételeket. Jelentős részük a magyar tapasztalatokra utal, melyek vagy összezsengeznek a nemzetközi megfigyelésekkel, vagy bizonyos mértékig ellentmondanak nekik. Másik részük a sajátosan magyar esetekre hívta fel a figyelmet. Végül, de nem utolsósorban – a téma jellegéből logikusan adódóan – a megjegyzések oroszán-része magyarországi példa.

---

<sup>3</sup> A nyugati reakciókról, vagyis az anti-cult mozgalomról részletesen volt szó az előző fejezetben. A közép- és kelet-európai fogadtatáshoz ld. a Borowik-Babinski (1997) által szerkesztett kötetet, különösen Grzymala-Moszczyńska (1997), Kamarás (1997) és Richardson (1997) írásait.

<sup>4</sup> Az új vallási mozgalmak leginkább a vietnami háborút, a kapitalista imperializmust, valamint az anyagiak hajszolását kritizálták. Közösségi – olykor vagyoni-, sőt szexuális partnerközösségi – életvitelük is ez ellen irányult.

A nemzetközi tapasztalokkal egyező hazai eredmények közt kell említeni a 2001-es népszámlálási adatok<sup>5</sup> elemzése alapján azt, hogy a magyarországi új vallási mozgalmak tagjai is többnyire fiatalok, az átlagnál műveltebbek, és nagyobb gyakorisággal találjuk őket városokban. Ezenkívül megállapíthatjuk, hogy más vallási entitások tagjaihoz képest – fiatal korukból adódóan – gazdaságilag nagyobb mértékben függenek másoktól, szüleiktől. Ugyanakkor az adatok szerint a magyar férfiak valamivel nagyobb arányban csatlakoznak ilyen vallási entitásokhoz, mint a nők. Wright és D’Antonio (1993) közléséből arról is értesültünk, hogy a spiritualista csoportok vezetőségében a nők alkotják a többséget. Ezzel szemben a jelen szerző által megkérdezett új vallási mozgalmak vezetői kivétel nélkül mind férfiak voltak.<sup>6</sup> A magyar adatok továbbá bizonyos fókig ellentmondanak Wilson (1993) feltételezésének, miszerint az új vallási mozgalmak hívei vitatnák némely keresztény tan, elsősorban az erkölcsi téren adott tanítás tarthatóságát. A magyar tapasztalat az előbb említett interjúkra alapozva ugyanis kimutatta, hogy az új vallási mozgalmak jelentős része nagyon konzervatív morális kérdésekben.

Az új vallási mozgalmakhoz megtérők jellemzőit vizsgálva Dawson összegzésében (1998) azt találtuk, hogy az effajta vallási entitásokhoz való kapcsolódáshoz nem szükséges a korábbi vallási szocializáció. Ez nemcsak a nemzetközi szakirodalomban a Lofland-Stark néven ismert megtérési modellnek mond ellent, hanem Máté-Tóth és társai (2004) hazai vizsgálatainak is. Rá kell azonban mutatni, hogy a magyarországi adatok „csak” azt mutatták ki, hogy a vizsgált új vallási mozgalmakhoz csatlakozóknak több mint négyötöde tartozott – legalább névleg – korábban valamilyen vallási entitáshoz, de nem vizsgálta a vallási szocializáció mértékét.

A sajátosan magyar jelenségek és problémák közt említettem a megfelelő átfo-gó kifejezés hiányát, mely éppúgy vonatkozhat a köztudatban egyházként nyilvántartott, több évszázados múltra visszatekintő vallási mozgalmakra, mint a „destruktív szektának” bélyegzett újakra. A pontos megnevezés bevezetése mellett szól többek közt az a feszültséget keltő tény, hogy a magyar jogi szabályozás viszonylag könnyen teljesíthető feltételek megléte esetén minden olyan társadalmi egységet egyháznak nevez, amely így kívánja hívni magát. További zavart okoz az a nyelvhasználati gyakorlat, amely összekeveri a „vallás”, az „egyház” és a „felekezet” kifejezéseket. Ennek kiküszöbölésére, valamint a hiány pótlására javasoltam a vallási entitás kifejezés bevezetését és használatát. Ugyancsak itt volt szó arról a tényről, hogy a magyarok szemében több olyan vallási entitás is „újnak” számít – leg-

---

<sup>5</sup> Ugyanakkor fontos újra hangsúlyoznunk, hogy a vallási hovatartozást vizsgáló kérdésre nem volt kötelező válaszolni, és ezzel a lehetőséggel a magyar lakosság mintegy 10%-a élt. Megállapítást nyert továbbá, hogy a tagság nemét illetően a magyarországi helyzetet is árnyaltan kell kezelni. Buddhisták és szcientológusok között végzett felmérésük alapján Máté-Tóth és társai (2004) arra az eredményre jutottak, hogy ott a nők felülreprezentáltak a tagság körében.

<sup>6</sup> Vö. Török (2003b, 2004b).



alábbis az ismertségüket tekintve (Tomka 2000) –, amelyek már évszázadok óta részesei a magyar történelemnek.<sup>7</sup>

A sajátosan magyar jelenségek közt említhetjük azokat a hazai tényeket is, amelyek nemzetközi összehasonlításban mutatnak eltérést más országok gyakorlataitól és körülményeitől. Ide kívánczik az a viszonylag kedvezőbb hazai helyzet, hogy itt a vallási entitások vezetőivel folytatott félstrukturált interjúkra támaszkodva kerültünk általános leíró adatok birtokába. Richardson (é. n.) sajátosnak nevezte – legalábbis az orosz helyzettel összevetve – a Magyar Alkotmánybíróság 1990-es években hozott néhány olyan döntését, amelyek szavatolják a tradicionális egyházak kiemelt helyét a magyar társadalomban, ugyanakkor a kisebb vallási entitások védelmét is biztosították. Ez persze csak az érem egyik oldala, pontosabban a magyar helyzetnek csak egyfajta szemlélete. Mások ugyanis más szempontból – de sajátosságát nem vitatva – roppant engedékenynek tekintik ugyanezt a helyzetet. A posztkommunista országokban az új vallási entitások alapításához szükséges feltételek törvényi szabályozását vizsgálva de Cordes azt találta, hogy hazánk – és Románia – “nagyon, talán túlságosan is nagylelkű volt.”<sup>8</sup>

Végül sajátosságként hoztuk fel, hogy az Egyesítő Egyház gyakorlatában a hazai tagok részére a magyaroknak általában rokonszenves vagy legalábbis közeli, történelmét tekintve sok hasonlóságot mutató Lengyelországból és Erdélyből választottak házastársakat. Ezzel azonban már átléptünk a példák területére.

A magyar példákat tekintve nyugodtan mondhatjuk, hogy az új vallási mozgalmak hazánkban legalább annyira sokszínű képet, afféle mozaikot alkotnak, mint a nagyvilágban. Megtalálhatjuk itt – mint említettem – például a „flirty fishing” néven ismerté vált szexuális „szolgáltatásokkal” toborzó Isten Gyermekeit, mai nevükön A Családot, illetve a Sri Chinmoy tanítását teljes mértékben követőket, akik nemcsak a vegetáriánus életformát próbálják ötvözni a hosszútávfutással, hanem a teljes szexuális absztinenciát is. Hazánk is felmutathat UFO-hívő mozgalmakat, s ma már a magyar Jehova Tanúi sem prognosztizálják pontosan a közelgő világvégét. A némely millenarista mozgalom gyakorlatában megtalálható extázisra törekvés tipikus formáját, az úgynevezett torontói áldást pedig egy ideig a magyar Hit Gyűlekezete gyakorolta. Deklaratív kilépésre – éppen a Hit Gyűlekezetéből – Bartus László szolgáltatott nyilvános példát könyve megírásával.

A toborzással kapcsolatban felmerülő agymosás kérdéskörének magyar vonatként került elő Mindszenty bíboros esete, aki határozottan meg volt arról győződve, hogy vallatása alatt akaratgyengítő szereket kapott – többek közt azért, hogy bűnvallomást tegyen. Mint láttuk, a bűnvallomások – nem a börtönökben, hanem

---

<sup>7</sup> Természetesen mind a megfelelő kifejezés hiánya, mind pedig a régi vallási entitások alacsonyabb mérvű ismertsége előfordulhat más közép-kelet-európai országban is. Ezekről azonban nincs információ, ezek a problémák nem merültek fel a nemzetközi konferenciákon sem, ezért merem “sajátosan magyar problémának és jelenségnek” nevezni.

<sup>8</sup> De Cordes (2006), jelen szerző fordítása. Vö. még Singelenberg (2006).

az új vallási mozgalmakban – elméletileg azt a célt szolgálják, hogy az egyén megszabaduljon lelkiismereti terheitől, holott az így nyert információkkal az illető újabb eszközöket adhat a vallási entitás kezébe, hogy még jobban integrálhassa, adott esetben akár zsarolással, az egyént. Magyarországon a Szcientológia Egyház ebből a szempontból potenciálisan veszélyes gyakorlatára hívta fel a figyelmet az adatvédelmi ombudsman 2005 novemberében, rámutatva, hogy a jelentkezéskor a szexuális beállítottságra és gyakorlatra, a pszichiátriai kezelésre, valamint a korábbi titkosszolgálati tevékenységre vonatkozó kérdések sértik az alapvető emberi jogokat.

A Szcientológia Egyházzal kapcsolatban került szóba a közös működésük elején a mentális egészségügyi koalícióra hazai példát szolgáltatató Dr. Veér András és Dr. Erőss László szerzőpáros. Ugyancsak a Szcientológia Egyház kapcsán említettük az új vallási mozgalmak és szekularizált versenytársaik közötti konfliktus szemléltetésére az akkorra már koalíciót váltó Erőss László 2003-ban megjelentetett *Pszichobiznisz kontra Szcientológia* c. könyvét, melyben Hubbard tanainak méltatása mellett sötét képet festett a pszichiáterek visszaéléseiről. Az egyház és állam szétválasztásának elve alapján az állam nem szólhat(na) bele az egyházak belső életébe és tevékenységébe. Ez azonban érthető neheztelést vált ki egyrészt a feltehetőleg szabályozatlan működésű vallási entitások kárvallottjaiból, másrészt pedig az imént említett vallási entitások szekuláris versenytársaiból, hazai példánkban a pszichiáterekből. Hogyan viszonyul mindehhez a magyar állam?

A magyar állam, részben az engedékenynek minősülő vallásalapítási törvénykezésből kifolyólag, alapvetően elnéző, engedékeny politikát folytat az új vallási mozgalmakkal kapcsolatban. Hazai viszonylatban nincs olyan döntési jogkörrel felruházott vagy legalábbis megbízott szervezet, amely elbírálná, hogy a regisztrációra jelentkező entitás ténylegesen vallási-e. Meglehetősen nagylelkűséggel és jóhiszeműséggel kezelik a vallási entitások gazdasági tevékenységét és adókötelezettségét is. Eddig még sosem ellenőrizték a személyi jövedelemadó 1%-a és más állami támogatások felhasználását. Ezek következtében hazánkra is érvényes, hogy az adókedvezmények és a könnyű egyházalapítási feltételek arra motiválják a vallási entitásokat, hogy minél hamarabb formálisan megalakuljanak és jogilag intézményesüljenek.

Szólnunk kell a magyar média és az új vallási mozgalmak kapcsolatáról is, hiszen a média természetesen beszámolt a hazai sátánista esetekről, és jelentős szerepet játszott a magyarországi anti-cult mozgalom ténykedésében. Említettük, hogy az eddigi tapasztalatok alapján a magyar riporterek igyekeznek tisztességesen kezelni az effajta vallási entításokról szóló híreket. Nem érdemes azonban véka alá rejteni, hogy a szenzációkeresés a magyar médiában is jelen van, és valószínűleg részben ennek tudható be, hogy már magyar sajtótermékben is megjelent olyan hír egy új vallási mozgalomról, amelyről később kiderült, hogy minden alapot nélkülözött. Ugyanakkor szó sem esett néhány ilyen vallási entítással kapcsolatos tényleges eseményről. Úgy tűnhet, hogy a magyar média (is) szelektál, de mintha inkább az új vallási mozgalmak érdekében tenné ezt. Ez azonban a félstruktúrált interjúkban választ adó vezetők véleményéből nem érzékelhető, mert átlag-

bán és összességében semmivel sem tartották jobbnak az új vallási mozgalmak szempontjából kedvezőbb beállítottságúnak vélt Népszabadságot, Népszavát és Magyar Hírlapot, mint a Magyar Nemzetet.

Milyen tehát az új vallási mozgalmak magyarországi helyzete? Mielőtt bármilyen formában válaszolnék erre a kérdésre, néhány további megjegyzés kívánczik ide a hazai kutatások eredményeiből.

### 9.3. A hazai kutatások néhány további eredménye

A megtérést tárgyaló fejezetben a 2001-es népszámlási adatokra támaszkodva már ismertettük a hazai új vallási mozgalmak tagjainak társadalmi jellemzőit.<sup>9</sup> Ugyanakkor érdemes lenne néhány szót szólni magukról a vallási entitásokról is – s bizonyos megszorítások figyelembevételével lehet is, mint erre az alapvető leíró adatok hazai helyzetének felvázolásakor már utaltam.<sup>10</sup> Végül tárgyalni kell egy sok szempontból nagyon érzékeny kérdést, az új vallási mozgalmak hazai tagságának létszámát.

#### 9.3.1. A hazai új vallási entítások néhány jellemzője

Többen és többször figyelmeztettek arra, amit az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos médiahírek értékelésénél már említettünk, nevezetesen, hogy ezekkel a vallási entításokkal kapcsolatban csak nagyon óvatosan szabad – vagy nem is lehetne – általánosítani.<sup>11</sup> A vallási entítások vezetőivel folytatott félstrukturált interjúk adataiból nyert jellemzők bemutatásával nem az a célom, hogy általánosságban beszéljek vagy általában jellemezzem ezeket a vallási entításokat, hanem az, hogy bemutassam az 1945 előtt, illetve a kommunizmus alatt vagy bukása után alakultak közötti különbségeket. Mint említettem, a magyaroknak az 1945 előtti úgynevezett „nem történelmi egyházak” is, vagy legalábbis jelentős részük újnak számít. A tömörség kedvéért csak az 1945 utániakat elemzem, a 9.2. táblázat azonban a korábbiak adatait is tartalmazza, ami lehetővé teszi, hogy odafigyelhessünk a változásokra és ezek irányára.

---

<sup>9</sup> Ld. 3.4. fejezet.

<sup>10</sup> Vö. 7.1.2.1. fejezet.

<sup>11</sup> Ld. például Barker (1995, 1997, 1999), Barker – Mayer (1995), illetve Dawson (1998).

**9.2. táblázat:** Az 1945 előtt és után alakult, úgynevezett „nem történelmi egyháznak” minősülő vallási entitások néhány jellemzőjének összehasonlítása (2002)

9.2.a. A keresztény és nem keresztény mozgalmak aránya (%)		
	1945 előtt alakultak	1945 után alakultak
keresztény	94.7	56.6
nem keresztény	5.3	43.4
N (100%)	19	53
9.2.b. A tagsági kritériummal rendelkezők és nem rendelkezők aránya (%)		
	1945 előtt alakultak	1945 után alakultak
kritériummal rendelkezők	100	82.7
nem rendelkezők	0	17.3
N (100%)	19	52
9.2.c. Kevert és nem kevert tagságúak aránya (%)		
	1945 előtt alakultak	1945 után alakultak
kevert tagság nélküliek	92.3	63
kevert tagságúak	7.7	37
N (100%)	13	27
9.2.d. Különböző korösszetételű csoportok aránya (%)		
	1945 előtt alakultak	1945 után alakultak
arányos korúak	58.8	42.6
inkább fiatalok	23.5	46.8
inkább idősek	17.6	10.6
N (100%)	17	47
9.2.e. Különböző szervezeti felépítésű csoportok aránya (%)		
	1945 előtt alakultak	1945 után alakultak
hierarchikus	66.7	40
presbiteriánus	6.7	24.4
kongregacionalista	26.7	35.5
N (100%)	15	45

Az adatok alapján elmondhatjuk, hogy a kommunizmus alatt vagy bukása után alakult újabb vallások közt a keresztény tradíciót követők aránya már csak 57%, ami jól jelzi más vallási tradíciók beáramlását. Itt magasabb a tagság meghatározására pontos kritériumokkal nem rendelkezők aránya (18% szemben a 0%-kal), valamint a kevert tagsággal rendelkezőké is (37% szemben a 8%-kal). Így az 1945 után alakultakról az a benyomás alakulhat ki, hogy kevésbé szervezettek, mint a korábban alakultak.<sup>12</sup> Úgy tűnik továbbá, hogy az új-új vallási mozgalmak nagyobb arányban vonzzák a fiatalokat: ezeknek a vallási entitásoknak majdnem a fele (47%) úgy nyilatkozott, hogy tagságuk fiatalabb a magyar átlagnál. Szervezeti struktúrájuk jelentős mértékben elmozdult a hierarchikustól, náluk már csak a csoportok 40%-a rendelkezik ilyennel, a többi presbiteriánus vagy kongregacionalista felépítésű.<sup>13</sup> A nemek közti megoszlásban – mindenütt többségben vannak a nők – és erkölcsi tanításaikban azonban nem különböztek jelentősen az 1945 előtt és után alakultak.

### 9.3.2. A hazai új vallási mozgalmak tagságának nagysága

A tagság méretének megállapításában komoly nehézséget okoz az, hogy az új vallási mozgalmak közül többen egyszerűen nem tartják nyilván a létszámot, vagy ha mégis, akkor vagy titokként kezelik, vagy ha közlik, akkor felfelé kerekítik.<sup>14</sup> További problémák fakadnak abból, hogy a tagságnak különböző szintjei lehetnek, sőt lehetséges a kevert vagy többszörös tagság, ami azt jelenti, hogy egy személy egyszerre kettő vagy akár több vallási entitásnak a tagja lehet.<sup>15</sup> Ráadásul a 6. fejezetben tárgyalt jelentős tagsági fluktuáció, azaz magas cserélődési ráta is nehezíti. A problémáknak ezzel még nincs vége, mert léteznek olyan vallási entítások, amelyeknél nincs pontos tagsági kritérium. Hazánkban ez a választ adó új vallási mozgalmak 17%-ára volt jellemző.<sup>16</sup> Ha még mindehhez számításba vesszük,

---

<sup>12</sup> Ez egyrészt érthető, mert még nem állt annyi idő rendelkezésükre az intézményesüléshez, mint az 1945 előttieknek. Ugyanakkor éppen ez húzza alá annak jelentőségét, hogy a jelenlegi jogi rendelkezések rákényszerítik, vagy legalábbis nagyban ösztönzik a vallási entításokat a jogi értelemben vett intézményesülésre, miközben szervezetiileg még messze állnak ettől.

<sup>13</sup> A presbiteriánus szervezeti struktúrában létezik egy klérusból és hívekből álló képviselői testület. A helyi közösséget a klérus és a képviselőtestület vezeti, mely felelős egy felsőbb választott testületnek, szinódusnak, általános összejövetelnek. A kongregacionalista szervezetre jellemző a helyi közösség nagyfokú önállósága, melybe az is belefér, hogy elküldjék a klérus képviselőjét.

<sup>14</sup> Vö. Barker (1999: 17). A kisebb vallási entítások titkolózása sajátos problémát okoz. Érthető, hogy a kommunizmus négy évtizedes uralma után a vezetők gyanakvóak az olyan kutatásokkal szemben, amelyek a létszámuk után (is) érdeklődnek. Ezzel a beállítottsággal találkoztam 1995-96-ban. Az viszont már kevésbé érthető, hogy 12 évvel a kommunizmus bukása után legalább akkora vagy talán még nagyobb bizalmatlansággal fogadják a tagság nagyságára vonatkozó kérdéseket. Ez a különféle előjelű posztkommunista egyházpolitikák *divide et impera* elvével magyarázható, mint arra már korábban utaltam (Török 2005b).

<sup>15</sup> Mint a 9.2.c. táblázatban láttuk, a hazai új vallási mozgalmak mintegy harmadában lehetséges a kevert vagy többszörös tagság. Ld. még Török (2004a: 182).

<sup>16</sup> Vö. 9.2.b. táblázat, illetve Török (2004a: 180).

hogyan az olykor gombamódra szaporodó, de általában csak tisztavirág életű új vallási mozgalmak még rövid életük során is jelentős változásokon mennek át, akkor már jobban érthető a kutatók húzódozása attól, hogy átfogóan vizsgálják a vallási entitások tagságának létszámát.

A kisebb – gyakorlatilag a nem-történelminek nevezett – egyházak tagságának nagyságáról két forrásból mondhatunk valamit. Az egyik a 2001-es népszámlálás megállapítása, miszerint a katolikus, református és evangélikus egyházak tagságán kívül a válaszoló magyar lakosságnak csupán 1,2%-a tartozik más valláshoz.<sup>17</sup> E szám értékelésénél azonban több szempontot figyelembe kell venni.

Az első az, hogy ehhez az 1,2%-hoz nemcsak az új vallási mozgalmak tagjai tartoznak, hanem az említett három, úgynevezett nagy történelmi egyházon kívül mindenki más: vagyis a zsidók, az ún. kisebb történelmi egyházak, például a baptisták, a nazarénusok, az unitáriusok, a különféle ortodox egyházak stb. Nagyon fontos szempont továbbá az, hogy nem volt kötelező válaszolni a vallási hovatartozást, valamint egyéb érzékenynek ítélt témákat<sup>18</sup> firtató kérdésekre. Azt az 1 034 767 személyt, aki csak a vallási hovatartozásra nem óhajtott válaszolni, a „nem kíván válaszolni” kategóriába sorolták, míg annál a szám szerint 69 566 főnél, akik egyetlen ilyen jellegű kérdésre sem feleltek, a „nincs válasz” rubrikát ikszelték be. Ez mindent összevetve bő 10% adatvesztést jelent, ami minden bizonnyal érinti az új vallási mozgalmak tagságának létszámát is. Végül, de elemzésünk szempontjából egyáltalán nem utolsósorban meg kell említeni, hogy a népszámlálás minden olyan személyről adatfelvételt készített, aki életvitelét tekintve a 14. hivatalos összeírás teoretikus momentumában, azaz 2001. február 1-jén Magyarországon tartózkodott, tehát üzletemberekről vagy diákokról is. Az így összegyűjtött adatok szerint az itteni emberek mintegy 260-féleképpen nevezték meg vallási hovatartozásukat, amiből természetesen sok volt az egyazon entitásra más néven tett utalás.

A másik forrás a nem-történelminek nevezett egyházak taglétszámáról Szigeti (1994) tanulmánya. Szigeti levélbeli felkérés útján érdeklődött a különféle kisebb vallási entitások tagsági adatai után. Elemzésében megkülönböztette a valódi, aktív tagokat az egyes entitások vonzáskörébe tartozó személyektől, mint például a nem tag házaspároktól és rokonoktól stb. Megállapítása szerint hazánk lakosságának 0,6-0,8%-a a kisebb vallási entitások aktív tagja.<sup>19</sup>

A népszámlálási adatok, valamint a félstrukturált interjúkból nyert eredmények azonban lehetőséget adnak egy további összevetésre. Míg az előbbiekről a válaszadás megtagadásának lehetősége miatt feltételezhető, hogy a valódi tagságnál ke-

---

<sup>17</sup> Vö. Központi Statisztikai Hivatal (2002).

<sup>18</sup> Ilyen volt például a nemzetiségi hovatartozás, valamint annak bevallása, hogy az illető szenved-e valamilyen testi vagy szellemi fogyatékoságban. A vallási hovatartozást vizsgáló kérdésre adandó válasz megtagadására buzdította híveit például a Hit Gyülekezete (vö. *Hetek*. V. évf. 2. szám – 2001. január 13.)

<sup>19</sup> Szigeti (1994: 64). Ez a szám nem tartalmazza az olyan kisebb történelmi egyházak tagságát, mint például a különféle ortodoxokét és az unitáriusokét.

vesebbet mutatnak, addig az utóbbiakról az említett tendenciák miatt gyanítható, hogy inkább felülbecsülik a tagság létszámát. Tehát e feltételezés szerint összevetve a népszámlálási adatoknak alacsonyabbnak kell lenniük a vezetők által közölt adatoknál.

A népszámláláson megnevezett 260-féle vallásból 186-ot tekinthetünk új vallási mozgalomnak, amennyiben kritériumunk a második világháború utáni megjelenés hazánkban. Ebből a 186-ból 30-at tudtam beazonosítani más név alatt is, maradt tehát 156 új vallási mozgalom. Továbbá, mint már említettem, a népszámlálás összeírt minden olyan személyt, akit az életvitele Magyarországhoz kötött, tehát a világ legtávolabbi sarkából hazánkban tartózkodó üzletembereket és diákokat is. Valószínűleg elsősorban az ő jelenlétük eredményezte 80 olyan vallás megnevezését, amelyeket nagyon kevés, többnyire csak egy személy képviselt. Az adatvédelem érdekében a KSH a rendelkezésemre bocsátott összesített listán csak annyit jelzett ezekben az esetekben, hogy 15 főnél kevesebb személy jelezte magáénak az adott vallást. A 15 főnél csekélyebb tagságú vallások közt volt azonban 15 bejegyzett vallási entitás neve is. Ennek alapján okkal feltételezzük, hogy további 65 nevet levehetünk az új vallási mozgalmak listájáról, mert ezeket nagy valószínűséggel csak egy-két olyan személy képviseli, akik feltehetően ideiglenesen tartózkodnak hazánkban. A fennmaradó új vallási mozgalmak száma így  $(156-65=)$  91 lesz. Ezek közül 57-tel tudtam interjút készíteni (63%).

A két adatforrásból rendelkezésemre álló és összepárosítható adatok alapján öt csoportot lehetett elkülöníteni. Az elsőbe azok kerültek, amelyeket a népszámláláson senki sem nevezett meg vallási hovatartozásaként, illetve amelyek tagságáról a vezetőség nem akart vagy nem tudott választ adni.<sup>20</sup> Két csoportba kerültek azok a vallási entitások, amelyeknek adatai alátámasztják azt a feltételezést, hogy a vezetők által szolgáltatott adatok magasabbak a népszámlálási adatoknál. Az egyik csoport ezek közül „olyannyira bizonyította” ezt, hogy a vezetők állításával szemben a népszámláláskor senki sem nevezte magát az adott entitáshoz tartozónak.<sup>21</sup> A fennmaradó két további csoport adatai viszont ellentmondanak annak a feltevésnek, hogy a vezetőktől kapott tagsági adatok magasabbak lennének a népszámlálásban jegyzetknél. Fontos azonban megjegyezni, hogy ezeknek az entitásoknak mind a száma, mind pedig a létszáma jóval jelentéktelenebb, mint a feltételezést alátámasztó csoportoké. Az egyik csoportba tartozott az a négy vallási entitás, amelyek vezetői nem tudtak vagy akartak tagsági létszámot közölni, de a

---

<sup>20</sup> An ANKH Örökélet Egyház vezetője közölte, hogy a tagsági létszám titkos, a Sodalitas Mithraica Hitvalló Egyház vezetője pedig nem tudott felvilágosítással szolgálni a tagságukat illetően.

<sup>21</sup> Ld. a 6. sz. mellékletben az "A" és "B" táblázatokat.

népszámláláson néhányan odatartozónak vallották magukat.<sup>22</sup> A fennmaradó utolsó csoportba kerültek azok, ahol a vezetők által adott számok alacsonyabbak a népszámláláson kapottaknál.<sup>23</sup> Az ide kerülő nyolc vallási entitás esetében a magyarázat valószínűleg – legalábbis részben – a kevert tagság és tagsági kritérium sajátos kombinációjában keresendő. Egy kivétellel<sup>24</sup> ugyanis mindegyik ide tartozó vallási entitásnál volt valamiféle tagsági kritérium, miközben a kevert vagy többszörös tagság is lehetséges vagy legalábbis elképzelhető volt. Ily módon elképzelhető, hogy a vezetők csak azokról a tagokról szoltak a félstrukturált interjúk során, akik kizárólag az ő entitásukban tagok, miközben a tagság azon része, amely két vagy akár több helyen tag, odatartozónak nevezte magát az összeírásakor. Ez azonban csak részleges magyarázat, mert azonnal felmerül egy újabb kérdés. Nevezetesen az, hogy azok, akik több helyen tagok, miért pont ezt vagy azt a vallási entitást nevezték meg a népszámláláson, és miért nem valamelyik másikat, ahol szintén tagok? A jelen szerző rendelkezésére álló adatok sajnos nem teszik lehetővé, hogy erre a kérdésre itt válasz szülessen.

Az az 57 új vallási entitás, amelyeknél a vezetők által adott és a népszámlálás alapján kapott létszám összehasonlítható volt, az ország lakosságának – 10 198 315 – ténylegesen csak nagyon kicsiny részét képviselte. Az interjúim során begyűjtött adatok szerint az 57 új vallási mozgalom tagsága 43 672 fő, míg az összeírás alapján ez a szám 10 242. Az a hipotézis tehát, hogy az önbevalláson alapuló létszám magasabb, mint a népszámlálási, alátámasztást nyert. Mindamellett annak nagymérvű kiszámíthatatlansága miatt, hogy a népszámláláson ki nevezte meg vallási hovatartozását, félrevezető lenne azt állítani, hogy a vezetők „általában” a ténylegesnél négyszer nagyobb tagságról nyilatkoztak. Az 57 vallási entitás 43 672 fője Magyarországon az összes új vallási mozgalom 63%-át képviselte. Az erre az arányra alapozott és 100%-ra kivetített taglétszám 69 320 fő lenne.<sup>25</sup> Az is félrevezető lenne, ha ebből a számból próbálnánk megbecsülni az ország lakosságának az új vallási mozgalmakhoz tartozó részarányát. Bár a kapott eredmény (0,68%) a Szigeti által jelzett arányok közé esne,<sup>26</sup> a vezetőktől kapott tagsági adatok torzítása, a kevert vagy többszörös

<sup>22</sup> A népszámlálási adatok tanúsága szerint négy ilyen entitás volt összesen 422 taggal. Az Idegen, Magasabb Intelligenciában (UFO) hívok 46 taggal, az Ósmagyar Egyház, egy újpogány, sámánista eredetű vallási entitás 284 taggal, a Krisztus Magyarországi Egyháza 84 fővel, a Szangye Menlai Gedün buddhista közösség pedig 8 fővel szerepelt ebben a csoportban. Érdemes felfigyelni, hogy e csoport létszámának kétharmadát az Ósmagyar Egyház adja, ami a tagok elkötelezettségét és/vagy ennek a nacionalista mozgalomnak a potenciális erejét mutathatja. A buddhista közösség esetében elképzelhető, hogy a kevert tagság következtében a vezető ténylegesen nem ismeri az entitás létszámát.

<sup>23</sup> Ld. a 6. sz. mellékletben a "C" pont alatt közölt táblázatot.

<sup>24</sup> Ez a kivétel az Agapé Gyülekezet volt.

<sup>25</sup> Arányos eloszlás feltételezése esetén, amit jelen körülmények között – hangsúlyozom – csak *feltételezhettünk*, bizonyítottan semmiképp sem vehetünk.

<sup>26</sup> Emlékeztetőül: Szigeti becslése 0,6-0,8% volt (1994: 64), de ez magában foglalta nemcsak az új vallási mozgalmakat, hanem az ún. kisebb történelmi egyházakat is. Figyelembe kell venni, hogy az általa használt kérdezői módszer (levél útján történő bevallás) kevésbé tekinthető megbízhatónak, mint a félstrukturált interjúk.



tagság lehetősége, a tagság magas fluktuációja, azaz cserélődése, valamint az olyan vallási entitások léte, ahol nincs pontos tagsági kritérium, óvatosságra inti a kutatót. Mindent összevetve megkockáztathatjuk azt, hogy *legfeljebb* az ország lakosságának 1%-a, de valószínűleg kevesebb, mint 0,7%-a tartozik új vallási mozgalmakhoz.

## Zárszó

### További gondolatok az új vallási mozgalmak hazai helyzetéről

Az új vallási mozgalmak hazai helyzetének összegzése helyett inkább csak mozaikkockák felvillantására vállalkozhatok, amit már jórészt megtettem a 9.2. pontban. Az elmondottakból kiderült, hogy nem szemlélhetünk egységes és éles képet. A kontúrok elmosódottak és mozognak, vagyis az egyes vallási entitások változnak. Mindez hazánkban is az úgynevezett kultikus miliőben zajlik, mely folyamatosan terem újabb kultuszokat és abszorbeálja, magába szívja az elpusztultak maradványait. Az életképesebbek, részben a megengedő hazai törvénykezés következtében, az intézményesülés útjára lépnek.

Hazánkban mindenesetre a lakosságnak csak nagyon kicsiny része tagja aktívan ezeknek a mozgalmaknak. Szenzációértékük miatt a média mégis nagy figyelmet szentel nekik, holott nagyon nehéz pontos információt szerezni róluk. Részben ennek köszönhetően hazánkban is kialakult és időlegesen komolynak nevezhető eredményeket mutatott fel az anti-cult mozgalom. De mennyire kell valójában Magyarországon tartanunk az új vallási mozgalmaktól?

Mint az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos erőszakot tárgyaló fejezetben említettem, elszigetelt, sátánizmusra visszavezethető erőszakos cselekmények hazánkban is történtek. Csoportos – és főleg fegyveres – konfrontációra azonban eddig nem került sor; a jelenlegi alapvetően megengedő, az új vallási entitásokkal szemben többé-kevésbé toleráns társadalmi környezetben ez a közeljövőre sem valószínűsíthető. Ugyanakkor érdemes megvizsgálni, mit tehetnénk, ami még jobban csökkentené a potenciális veszélyt. Minden kétséget kizáróan ilyen terület a vallási entitásokkal kapcsolatos ismeretek szerzése és terjesztése.

Meglehetősen nehéz megbízható információkat szerezni a vallási entitásokról, főleg az újakról. A jelenlegi rendelkezések szerint nagyon könnyű egyházat alapítani, amit néhány formáság teljesítése után hazánkban bírósági bejegyzés szentesíthet. Csakhogy ez az aktus gyakorlatilag semmiféle információértékkel nem szolgál. Nem kéri be a hitelveket, nem állapít meg megbízható adatot a tagság létszámáról, a tényleges hitéletről pedig még annyit sem.<sup>27</sup> Jelen formájában a bejegy-

---

<sup>27</sup> Természetesen a hitélet vizsgálata önmagában nem is kell, hogy a bejegyzést végző szerv feladata legyen.

zés egy bürokratikus, ráadásul a hozzá nem értés következtében olyan átgondolatlan aktus, amely változtatás híján hosszú távon teljesen el fog lehetetlenülni, vagy legalábbis a feleslegesség iskolapéldájává válik. A Fővárosi Bíróságon 2005 decemberében nyilvántartott 345 „valaminek” gyakorlatilag a fele egy vallási entitás részét képező szervezeti egység volt.<sup>28</sup> Más szóval a bejegyzési nyilvántartás önmagában semmiféle iránymutatással nem szolgál az „átlagembernek”.

Arra pedig végképp alkalmatlan, hogy egy adott vallási entitásról megtudjon belőle valamit. Pluralista demokráciában ez természetesen nem is állami nyilvántartás feladata, hanem – jó esetben – a kutatói munka része. A Szegedi Egyetem Vallástudományi Tanszékének kezdeményezésében hazánkban is megjelent már egy ilyen eligazító mű,<sup>29</sup> melynek folytatását többen várják. Megfelelő finanszírozás hiányában azonban kétséges ennek kivitelezhetősége. Erre lenne megoldás az a megosztott anyagi támogatás, amit felerészben az állam érintett minisztériumai – belügy, oktatásügy stb. –, felerészben pedig maguk a vallási entitások<sup>30</sup> állnának. Az így nyert rendszeres információk birtokában már nemcsak mozaikkockák felvilantására vállalkozhatna a jövőben egy hasonló tanulmány, hanem talán egy kép – még ha csak mozaikkép – bemutatására is.

---

<sup>28</sup> Kiragadott példaként említem, hogy ily módon került bejegyzésre a Magyarországi Katolikus Egyház több szerzetesrendje, egyházmegyéje, a Szekszárd-Újvárosi Római Katolikus Társaskör, vagy a Hit Gyülekezete által fenntartott Szent Pál Akadémia, a nemesbükki Református Öregotthon, illetve ugyanarra a címre több vallási entitás – A Szív Szeme Kontemplatív Rend, A Nap Szíve Lovagrend, A Lángoló Szív Női Rend, A Sophia Perennis Egyháza, és a Beneficium Egyház, ez utóbbiak mind (4245) Érpatak, Napfény-major 1. címre. A 2005 végén bejegyzésben levő vallási entitások tisztított listáját ld. a Függelékben.

<sup>29</sup> Vö. Török (2004c).

<sup>30</sup> A vallási entitások részét – legalábbis mindaddig, amíg támogatásban részesülnek az állami költségvetésből – maga az állam vonhatná le a támogatás arányában az egyes vallási entitásoktól. Ez a megoldás kihúzná annak a kényes kérdésnek a méregfogát, amellyel a kutató állandóan szembetalálja magát, nevezetesen, hogy az államnak vagy valamelyik „nagyegyháznak” dolgozik-e. Az említett megoldáshoz az angol INFORM finanszírozása szolgáltatta az alapötletet, melyet részben az Anglikán Egyház, részben pedig az ottani Belügyminisztérium (Home Office) támogat.

## Függelék

1. sz. melléklet: A „legfontosabb” új vallási mozgalmak alfabetikus rendben
2. sz. melléklet: Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos legfontosabb események időrendi sorrendben
3. sz. melléklet: A szekták és a kultuszok közötti legfontosabb különbségek Campbell nyomán
4. sz. melléklet: Az új vallási mozgalmakat figyelő csoportok tipológiája az Apológia Kutatóközpont szerint
5. sz. melléklet: Az új vallási mozgalmakhoz kapcsolódó legismertebb tragédiák rövid ismertetése
6. sz. melléklet: A népszámláláson kapott és a vezetők által jelzett tagsági adatok összevetése
7. sz. melléklet: A 2005 végén bejegyzett vallási entitások „tisztított” listája

## 1. sz. melléklet

### A „legfontosabb”<sup>1</sup> új vallási mozgalmak alfabetikus rendben

1. A Család (korábban: Isten gyermekei)
2. A Jézus Társasága Egyház (Jesus Fellowship Church, Baptista)
3. A Krisna-tudatúak Nemzetközi Társasága (ISKCON)
4. Aetherius Társaság
5. Ananda Marga
6. Az Isteni Fény Kisugárzói (Emissaries of Divine Light)
7. Brahma Kumaris (más néven Raja Yoga)
8. Centres Hálózat (Landmark, Forum)
9. Eckankar
10. Egyesítő Egyház
11. Egyetemes és Győzelmes Egyház (Church Universal and Triumphant, más néven Summit Lighthouse)
12. Emberi Lehetőség Mozgalom és Transzperszonális Pszichológia
13. Flame (Láng) Alapítvány
14. Insight és MSIA
15. Isteni Fény Misszió (Divine Light Mission, más néven Elan Vital)
16. Nemzetközi Raeli mozgalom (Raëlians)
17. Osho Mozgalom (Rajneeshizmus)
18. Rasztafarianizmus
19. Sahaja Yoga
20. Soka Gakkai (Nichiren Shoshu buddhizmus)
21. Sri Chinmoy
22. Subud
23. Szcientológia Egyház
24. TOPY (Temple of Psychic Youth)
25. Transzcendentális Meditáció (TM)
26. Újpogány csoportok (okkultizmus, boszorkányság, sámánizmus, sátánizmus)

---

<sup>1</sup> A „fontosságot” Barker (1995) annak alapján rangsorolta, hogy mely vallási entitásokról kértek információt az emberek. Jelen ismertetésünk nem tartalmazza a csak londoni illetőségű mozgalmakat. Ahol a magyar fordítás nem mond sokat, ott zárójelben megadom az angol elnevezést.

## 2. sz. melléklet

### **Az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos legfontosabb események időrendi sorrendben**

1969. augusztus: a „Manson-család” gyilkosságai
1972. Free-COG megalakulása (első visszaprogramozók, Ted Patrick)
1978. november 18. a jonestown-i tömeges öngyilkosság (People's Temple)
1978. november 24. Ontario (Hill) Jelentés
1982. Vivien Jelentés, Franciaország (anti-cult beállítottságú)
1984. Holland Jelentés (jóindulatú)
1990. Fishman (az agymosás-elmélet elfogadhatatlan a bíróságon)
1990. Magyar Vallásügyi törv.
1992. Európa Tanács rendelkezése (Cottrell, anti-cult beállítottságú)
1993. február 27-április 19. Waco (Texas) ostroma
1993. Németh Géza kampánya, 4 vallási entitás destruktívvá nyilvánítása
1994. május: Solar Temple Order (Naptemplom Lovagrend) öngyilkosságok (francia nyelvterület)
1995. Aum Shinrikyo által elkövetett támadás a tokyói metró ellen
1996. Scott határozat (a CAN csődeljárása)
1996. Francia (Guyard) Jelentés (172 veszélyes csoport felsorolása)
1997. Belgiumi (Moureaux) Jelentés (184 szekta, például YMCA, kvékerek)
1997. Heaven's Gate öngyilkosságok (San Diego)
1997. Orosz vallási törvény (bejegyzés előtt 15 év jelenlét)
1997. Európai Parlament (Berger-riport)
1998. Nastasae-törvény (Európa Tanács)
1998. Német Enquete Bizottság
1998. Vallásszabadság tv. (Freedom of Religion Act, USA)
1998. Svéd Jelentés (alapos)
1999. Az EU 1412-es határozata: megfigyelőközpont felállítása
2000. Movement for the Restoration of the 10 Commandments  
öngyilkosságok (Uganda)
2001. About-Picard törvény: Franciaországban bűnténynek minősül  
a szellemi manipuláció
2005. január: a „Davidito” Ricky Rodriguez-féle gyilkosság
2006. augusztus 11. Királyhalmecen szlovák kommandósok kiszabadítanak  
egy magyar állampolgárságú nőt egy szekta fogságából

### 3. sz. melléklet

#### A szekták és a kultuszok közötti legfontosabb különbségek Campbell nyomán

KULTUSZ	SZEKTA
individualista	kollektivista
szervezetileg laza	zárt, erősen szervezett
kevés elvárással van a tagság felé	sok elvárással van a tagság felé
toleráns	intoleráns
befogadó (inkluzív)	kizárólagos (exkluzív)
átmeneti állapotú	stabil
határai elmosódók	élesen elhatároló
hitrendszere képlékeny, változó	stabil hitrendszerű
szervezetileg kezdetleges	szervezetileg stabil
átmeneti, rövid életű	időtálló

Forrás: Hanegraaf (1996: 15).

### 4. sz. melléklet

#### Az új vallási mozgalmakat figyelő csoportok tipológiája az Apológia Kutatóközpont szerint

##### 1. Állami minisztériumok, társadalmi szervezetek és önkormányzatok ismeretterjesztő szolgálata (NÖ Sektenstelle)

Megközelítés: Mire kell figyelmeztetni a polgárokat bizonyos vallási csoportokkal kapcsolatban?

Cél: Megelőzés, ismeretterjesztés.

##### 2. Egyetemi vallástudományi csoportok (Szegedi Tudományegyetem, Vallástudományi Tanszék)

Megközelítés: Mit mondhatunk tudományos megközelítésből az új vallási mozgalmakról?

Cél: A lehető legobjektívebb (a társadalom más csoportjaihoz és hasonló jelenségeihez viszonyított) ismertetés és elemzés.

### **3. Új vallási mozgalmak volt tagjai és a jelenlegi tagok hozzátartozói által kezdeményezett civil egyesületek, munkaközösségek, öntevékeny csoportok (AFF, Segítő Barát Munkaközösség)**

Megközelítés: Milyen lelki és társadalmi károkat okoznak egyes új vallási csoportok?

Cél: Lelki segítségnyújtás a megtértek hozzátartozóinak és a volt tagoknak, ismeretterjesztés megelőzés céljából.

### **4. Az új vallási mozgalmak volt – többnyire keresztény hitre tért – tagjainak munkaközösségei (Free-COG)**

Megközelítés: Milyen tévtanokat vallanak és milyen lelki károkat okoznak bizonyos vallási csoportok?

Cél: Korábbi közösségük megtévesztettnek hitt tagjainak a felvilágosítása, a keresők és keresztény közösségek felvilágosítása megelőzés céljából.

### **5. Keresztény felekezeti valláskutató és hitvédelmi munkaközösségek (Christian Research Institute, Apológia = CFAR Hungary, Deo Gloria Outreach)**

Megközelítés: Milyen tévtanokat vallanak bizonyos csoportok, milyen képük van a kereszténységről, hogyan lehetne átadni nekik az evangéliumot?

Cél: Ismeretterjesztés, megelőzés, evangelizáció.

### **6. Keresztény vallásközi párbeszéd-centrumok (Ökumenikus Tanulmányi Központ)**

Megközelítés: Milyen hasonlóságok és különbségek vannak a kereszténység és más vallási csoportok között, illetve hogyan lehet átadni nekik az evangéliumot?

Cél: Ismeretterjesztés és párbeszéd, megelőzés és evangelizáció.

### **7. Vallásközi párbeszéd-centrumok liberális vagy szinkretikus hozzáállással (World Congress of Faiths = WCF, Vallási Információs és Oktatási Központ = VINOK)**

Megközelítés: Mi a közös a különböző vallási és világnézeti irányzatok közt, mi szolgálja a vallások megbékélését, hogyan szolgálhatják együtt a társadalmi békét?

Cél: ismeretterjesztéssel és párbeszéddel elősegíteni a kölcsönös megértést és a vallási és társadalmi megbékélést, illetve gátolni a prozelitizmust.

Forrás: Szalai (2003: 58-60)

## **Az új vallási mozgalmakhoz kapcsolódó legismertebb tragédiák rövid ismertetése**

### **A Népek Temploma (People's Temple) jonestown-i tragédiája**

A keresztény-szocialista elveket valló Jim Jones az 1950-es évek elején alapította Indianapolisban. Innen 1965-ben Kaliforniába költöztek, majd 1977-ben a guyanai őserdőben megalapítja Jonestown-t. A tragédia 1978 novemberében történt, amikor 913 követője és maga Jim Jones is meghalt, jelentős számban cianiddal kevert üdítőital („Flavor Aid”) fogyasztása miatt, a többiek gyilkosság áldozatai lettek. A halottak döntő többsége szegény sorsból származó afro-amerikai volt. Terveik szerint Jonestown a sátáni befolyástól és rasszizmustól mentes „ígéret földje” lett volna számukra. Jones azonban egyre diktatorikusabb és fundamentalistább lett.

A tragédia magyarázatára a „jobb a mennyországért meghalni, mintsem itt a Sátánnak teret adjunk” elv logikáját lehet alkalmazni. A végzetes eseményeket Les Ryan szenátor és a kíséretében levő népes újságírócsoport látogatása indította el. Ryan szenátor azért érkezett Jonestown-ba, hogy kivizsgálja azon híresztelések hátterét, hogy a vezető lábbal tiporja az ott élő amerikai állampolgárok alapvető emberi jogait. A látogatás – Jim Jones szempontjából – már majdnem sikerrel zárult, vagyis Ryan szenátor szerint minden rendben folyt a telepen, amikor néhány ember mégis úgy határozott, hogy a szenátorral együtt visszatérnek az USA-ba. Jim Jones tüzet nyitott a felszálló gépre, melynek utasai, köztük Ryan szenátor, életüket veszítették. A közelgő kivizsgálás miatti félelem indította Jim Jonest arra, hogy kiadja parancsát a tömeges öngyilkosságra.

### **A „Dávidi ág” (Branch Davidians) tragédiája Waco-ban (Texas)**

A „Dávidi ág” nevű mozgalom a Hetednapos Adventistákból ered. Nevük Izajás 11,1 versére utal: „Vessző kél majd Jessze (Dávid apja) törzsökéből, és hajtás sarjad gyökereiből”. Miután 1929-ben elűzték kongregációjából Victor Houteff adventista prédikátort, önálló adventista mozgalmat alapított, melyben azután nagyon sok szkizma (szakadás) történt. Az egyik ilyenhez csatlakozott 1981-ben Vernon Howell, aki vezetővé válásakor felvette a David Koresh nevet. Koresh később az apokaliptikus Báránnyal (Jelenések 5,6) azonosította magát, mozgalma tagjait pedig főként más adventista csoportokból toborozta. Mind tanításában, mind pedig a mozgalom életének szervezésében kirívóan eltérő volt, még az USA déli államainak ún. „bibliai” övezetéből is.

Különbéle szabálytalanságok miatt a hatóságok letartóztatási parancsot adtak ki Koresh ellen, mire ő követőivel együtt bezárkózott a Texas állambeli Waco határá-



ban levő épületegyüttesbe. Az FBI és a Bureau of Alcohol, Tabac and Firearms (BATF) több napos ostrom alá vette a komplexumot. Állandó erős zajjal – többek közt tibeti buddhista szerzetesek mantrázásának hangszórókból adott közvetítésével – és erős fénnel igyekeztek megadásra bírni a bent levőket. A katonák gyűrűjén kívül egy „második frontvonal” is kialakult az épületkomplexum körül, az újságírók és a televíziós riporterek serege „lesben állva” várta a fejleményeket. Az FBI megpróbálta kifüstölni a mozgalom tagjait, miközben az épület máig tisztázatlan okok miatt lángra lobbant és a bentiek közül nagyon sokan – köztük David Koresh – ott lelték halálukat.

### **Aum Shinrikyo, a Legfőbb Igazság Mozgalma**

Japán szinkretista mozgalom, mely nagyon erős hangsúlyt fektetett az eszkatológiára (végítélet). A mozgalom vezetője, az 1955-ben született, fél szemére vak Asahara Shoko (eredeti nevén Chizuo Matsumoto) azt tanította, hogy 1997-ben eljön a világvége. Erre előkészületként, illetve a guru iránti hűség bizonyítására a tagoknak komoly önmegtagadási gyakorlatokat – többek közt éhhalál közeli állapotot – kellett elviselniük. A mozgalom székháza a Fuji hegy közelében volt, ami miatt sokan – tévesen – azt gondolták, hogy egy korábbi Shinrikyo mozgalomhoz kapcsolódnak. A korábbi Shinrikyo-t Sano Tsunihiko (1834-1906) alapította, és az egyik hegykultuszhoz, Ontakekyo-hoz tartozott.

Az Aum Shinrikyo valójában az erőszakos, fegyveres konfliktusra, nukleáris, vegyi és/vagy biológiai háborúra számító millenarista mozgalmak egyike volt. Az Aum Shinrikyo különlegessége abban állt, hogy egy lépéssel tovább ment: komoly erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy megszerezzen, illetve maga előállítson ilyen típusú fegyvereket. Ennek része volt az 1995. március 20-i támadás, melynek során a reggeli csúcsforgalomban a tokyói metró sok szerelvényére felszállt egy-egy mozgalomhoz tartozó férfi, újságpapírral takart műanyag zacskóban nagyon veszélyes ideggázt, szarint vive magukkal. Előre megadott időpontban a náluk levő esernyő kihegyezett végével kiszúrták a zacskót. A támadás következtében tizenegyen életüket veszítették és mintegy ötezren megsebesültek.

Források: Bowker (1997), Lifton (1999), Stuart (1995).

6. sz. melléklet

**A népszámláláson kapott  
és a vezetők által jelzett tagsági adatok összevetése**

A. Vezetők által közölt tagsági adatok azoknál a vallási entitásoknál, amelyeknél a népszámlálás során senki sem nevezte magát az adott entitáshoz tartozónak

vallási entitás	vezető által közölt tagság	népszámlálási adat
Ananda Marga	250	0
Bibliai Szeretet Szövetség	414	0
Boldog Isten Gyülekezet	8	0
Budapesti Autonóm Gyülekezet	693	0
Evangeliumi Keresztények Gyülekezete	12	0
Élet Gyülekezete	58	0
Jászsági Gyülekezet Egyház	80	0
Krisztus Gyülekezetei	400	0
Krisztus Kegyelme Gyülekezet	164	0
Sri Chinmoy Alapítvány Meditációs Központ	200	0
Szabad Evangeliumi Egyház	106	0
Tiszta Lelkű Emberek Egyháza	135	0
Magyar Evangeliumi Egyház	180	0
Magyarországi Muszlimok Egyháza	210	0
Magyarországi Xuyun Buddhista Egyház	200	0
Menóra Messiási Közösség	15	0
Mezőkövesdi Teljes Evangeliumi Keresztény Gy.	75	0
Myrai Szent Miklós Keresztény Egyháza	1700	0

B. Tagsági adatok azoknál a vallási entitásoknál, ahol a népszámlálási adatok alacsonyabb létszámot jeleztek a vezetők által közölt adatoknál

vallási entitás	vezető által közölt tagság	népszámlálási adat
Budapesti Teljes Evangéliumi Gyülekezet	225	38
Buddhista Misszió	930	224
A Család	554	21
Csend Hangja Egyház	275	8
Egyesítő Egyház	150	94
Egyetemes Szeretet Egyháza	450	51
Emberi Lehetőség Független Szellemi Rend	1750	8
Esztergomi Autonóm Gyülekezet	122	24
Ezoterikus Tanok Egyháza	4500	51
Forrás Egyháza	200	21
Golgota Keresztény Gyülekezet	800	389
Karma Decsen Buddhista Közösség	2500	65
Olajfák Gyülekezete	150	86
RIME - Tenzin Buddhista Center	108	24
Shalom Nyitott Biblia Gyülekezet	600	53
Szcientológia	11000	592
Szolnoki Gyülekezet Egyház	920	262
Szőlőskert Keresztyén Közösség	65	46
Trollhattami Svéd Pünkösdi Misszió	105	61
Utolsó Napok Szentjeinek J. K. Egyháza	5500	1251
Magyarországi Bahá'i Közösség	1073	107
Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség	2000	124
Magyarországi Karma Kagyüpa Közösség	500	26
Magyarországi Keresztyén Testvér Gyülekezetek	1500	26
Magyarországi Késői Eső Gyülekezet	240	94

C. Tagsági adatok azoknál a vallási entitásoknál, ahol a népszámlálási adatok magasabb létszámot jeleztek a vezetők által közölt adatoknál

vallási entitás	vezető által közölt tagság	népszámlálási adat
Agapé Gyülekezet	400	495
Keresztény Család Gyülekezet	300	1043
Keresztény Testvéri Közösség	325	1738
Őskeresztény Apostoli Egyház	1100	1361
Szent Margit Anglikán / Episzkopális Egyház	50	366
Tan Kapuja Buddhista Egyház	20	34
Üdvhadereg Szabad Egyház	60	88
Magyarországi Krisna Tudatú Hívők Közössége	300	949

## 7. sz. melléklet

### A 2005 végén bejegyzett vallási entitások „tisztított” listája

1. A Buddhista Misszió, Magyarországi Arya Maitreya Mandala Egyházközség
2. A Fény Lovagjainak és Testvériségének Egyháza
3. A Jövő Hídja Szabadegyház
4. A Lángoló Szív Női Rend
5. A Magyarországi Biblia Szól Egyház
6. A Metafizikai Hagyomány Egyháza
7. A Nap Szíve Lovagrend
8. A Sophia Perennis Egyháza
9. A Szív Szeme Kontemplatív Rend
10. A Születés Egyháza Elnevezésű Vallási Közösség
11. Agapé Gyülekezet
12. Ámen Gyülekezet
13. Ankh Az Örök Élet Egyháza
14. Árkádia Fényeinek Spirituális Egyháza
15. Atma - A Szeretet Egyháza
16. Békesség Egyháza
17. Beneficium Egyház
18. Bibliai Szeretet Szövetség
19. Bibliai Szövetség
20. Boldog Isten Gyülekezete
21. Budapesti Autonóm Gyülekezet
22. Budapesti Kínai Keresztyén GyülekezetThe Budapest Chinese Christian Church
23. Budapesti Nemzetközi Egyház
24. Budapesti Teljes Evangéliumi Gyülekezet
25. Calvary Chapel Egyház
26. Ceglédi Gyülekezet
27. Csend Hangjai Egyházi Szervezet
28. Danube Nemzetközi Egyház
29. Egyesítő Egyház
30. Egyetemes Szeretet Egyház
31. Egyetemes Szeretet Egyháza
32. Élet Gyülekezete
33. Élő Fény Egyház
34. Élő Ige Teljes Evangéliumi Keresztyén Egyház
35. Élő Isten Gyülekezete

36. Élő Krisztus Gyülekezete Magyarországi Misszió / egyházi szervezet
37. Emberi Lehetőség Független Szellemi Rend
38. Erdélyi Gyülekezet
39. Esztergomi Teljes Evangéliumi Közösség Újszövetségi Gyülekezet
40. Evangéliumi Barátság Egyház
41. Evangéliumi Keresztények Gyülekezete
42. Evangéliumi Pünkösdi Közösség
43. Evangéliumi Szabad Eklézsia
44. Ezoterikus Tanok Egyháza
45. Fehér Lótusz Közösség
46. Fény Gyermekei Magyar Esszénus Egyház
47. Forrás Egyháza
48. Golgota Keresztyén Gyülekezet
49. Gyémánt Út Buddhista Közösség
50. Hetednap Adventista Reformmozgalom
51. Hetednap Adventista Egyház
52. Hindu Vaisnava Egyház
53. Hit Gyülekezete
54. Idegen, Fejlettebb Intelligenciában Hívók Közössége Egyház
55. Igazság Oszlopa Teljes Evangéliumi Egyház
56. Isten a Szeretet Egyház
57. Isten Egyháza
58. Isten Gyülekezete Egyesült Pünkösdi Egyház
59. Izrael Szentjének Szentlélek Gyülekezete
60. Jászsági Gyülekezet
61. Jézus Krisztus Mai Szentjei Egyháza
62. Juda Oroszlánja és Áldozati Bárány Közösség
63. Kelta-Wicca Hagymányőrző Egyház
64. Keresztény Advent Közösség
65. Keresztény Testvéri Közösség
66. Keresztyén Családi Gyülekezet - Christian Family Church,
67. Konstantinápolyi Egyetemes Patriarchatus Magyarországi Orthodox Exarhatus
68. Koreaiak Magyarországi és Közép-Európai Keresztény Gyülekezete
69. Kozmosz Üniverzális Szeretet Egyház
70. Kőszikla Teljes Evangéliumi Gyülekezet
71. Krisztus Budapesti Egyháza
72. Krisztus Kegyelme Gyülekezet
73. Krisztus Követői Cigány Misszió
74. Krisztus Magyarországi Egyháza
75. Krisztus Szeretete Egyház

76. Krisztus Szeretete Gyülekezet
77. Krisztusban Hívó Nazarénus Gyülekezet
78. Kvanum Zen Iskola Magyarországi Közössége
79. Lélek Egyház
80. Magyar Boszorkányszövetség (MBSZ)
81. Magyar Brahmana Misszió
82. Magyar Evangéliumi Egyház
83. Magyar Iszlám Közösség
84. Magyar Katolikus Egyház
85. Magyar Református Misszió Szövetség
86. Magyar Taoista Egyház
87. Magyar Vaisnava Hindu Misszió
88. Magyar Vallás Közössége
89. Magyarországi Pantholokatholikus Tradicionális Egyház
90. Magyarországi Unitárius Egyház
91. Magyarországi Autonóm Orthodox Izraelita Hitközség
92. Magyarországi Bahá'í Közösség
93. Magyarországi Baptista Egyház
94. Magyarországi Bolgár Ortodox Egyház
95. Magyarországi Church of God Egyház
96. Magyarországi Csan Buddhista Közösség
97. Magyarországi Egyesült Pünkösdi Egyház
98. Magyarországi Evangélikus Egyház
99. Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség
100. Magyarországi Jehova Tanúi
101. Magyarországi Karma-Kagyüpa Buddhista Közösség
102. Magyarországi Keresztény Kínai Egyház
103. Magyarországi Keresztény Testvér Gyülekezetek
104. Magyarországi Késői Eső Gyülekezet
105. Magyarországi Kínai Chanbuddhista Egyház
106. Magyarországi Kopt Ortodox Egyház
107. Magyarországi Krisna-Tudatú Hívók Közössége
108. Magyarországi Lectorium Rosicrucianum Vallásközösség
109. Magyarországi Metodista Egyház
110. Magyarországi Muszlimok Egyháza
111. Magyarországi Örmény Apostoli Egyház
112. Magyarországi Református Egyház
113. Magyarországi Román Ortodox Egyház
114. Magyarországi Szabadkeresztény Gyülekezet
115. Magyarországi Szcientológiai Egyház

116. Magyarországi Új Apostoli Egyház
117. Magyarországi Xuyun Buddhista Dha Központi Egyház
118. Magyarországi Xuyun Chan Központi Egyház
119. Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége
120. Maranatha Lelkiismereti és Ideológiai Egyházközösség
121. Megújulás Imacsoport Missziós Gyülekezet
122. Mezőkövesdi Teljes Evangéliumi Keresztény Gyülekezet
123. Myrai Szent Miklós Keresztény Egyház
124. Négy Szegletkő Apostoli Hit Nemzetközi Egyház
125. Nyújtsd a Kezed Krisztusért Szeretet Gyülekezet
126. Olajfák Gyülekezet
127. Om Vishwa Guru Deep Hindu MandirMahaprabhuji a Világmindenség Guruja
128. Orosz Ortodox Egyház Magyar Egyházmegyéje / Moszkvai Patriarchátus
129. Óskeresztyén Apostoli Egyház
130. Ósmagyar Egyház
131. Ósmagyar Táltos Egyház
132. Paksi Gyülekezet
133. Sekina Gyülekezet
134. Sodalitas Mithraica Egyház
135. Sri Sathya Baba Székesegyházaröv.: Sai Baba Székesegyháza
136. Szabad Evangéliumi Egyház
137. Szakja Tasi Csöling Buddhista Egyházközösség
138. Szangye Menlai Gedün A Gyógyító Buddha Közössége
139. Székesfehérvári Keresztény Közösség Egyház
140. Szent Margit Anglikán / Episzkopális Egyház
141. Szim-Salom Progresszív Zsidó Hitközség
142. Szolnoki Gyülekezet
143. Szőlőskert Keresztyén Közösség
144. Tan Kapuja Buddhista Egyház
145. Teljes Evangéliumi Keresztyén Közösség Mahanaim Gyülekezete
146. Teremtő Lélek Egyház
147. Tiszta Lelkű Emberek Egyháza
148. Trolhatteni Svéd Pünkösdi Misszió Forrás Gyülekezet
149. Újszövetség Gyülekezet
150. Universum Egyháza
151. Üdvhadserég Szabadegyház - Magyarország
152. Üdvösség Hirdetői Egyház
153. Vishwa Nirmala Dharma Magyarországi Közössége

## Irodalom

- Abanes, Richard 1998 *End-Time Visions. The Road to Armageddon?* Nashville, Tennessee: Broadman and Holman Publishers
- Andorka, Rudolf 1995 *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Aula
- Anthony, Dick 1990 „Religious Movements and Brainwashing Litigation: Evaluating Key Testimony” 295-344. o. in Robbins, T. és Anthony, D. (szerk.) *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*. (2. kiadás) New Brunswick, NJ: Transaction
- 2001 „Tactical Ambiguity and Brainwashing Formulations: Science or Pseudo Science” 215-317. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- Bachman, Danel W. és Esplin, Ronald K. „Plural Marriage” 1091-1095. o. in Ludlow, Daniel H. (szerk.) *Encyclopedia of Mormonism. The History, Scripture, Doctrine, and Procedure of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. New York, Toronto, Oxford, Singapore, Sydney: Macmillan
- Bainbridge, W. S. 1993 „New Religions, Science, and Secularization” 277-292. o. in Bromley, David G. and Hadden, Jeffrey (szerk.) *Religion and the Social Order, Volume 3A: The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich CT & London
- 1997 *The Sociology of Religious Movements*. New York: Routledge
- Balch, R. 1985 “What’s Wrong with the Study of New Religions and What Can We Do About It?” 24-39. o. in Kilbourne, D. (ed.) *Scientific Research on New Religions: Divergent Perspectives*. San Francisco: American Association for the Advancement of Science
- Balogh, Margit 2002 *Mindszenty József (1892-1975)*. Budapest: Elektra Kiadóház
- Barker, Eileen 1984 *The Making of a Moonie. Choice or Brainwashing?* Oxford: Basil Blackwell
- 1992 „Authority and Dependence in New Religious Movements” 237-255. o. in Wilson Bryan R. (ed.) *Religion: Contemporary Issues. The All Souls Seminars in the Sociology of Religion*. London: Bellew
- 1995 *New Religious Movements. A Practical Introduction*. London: HMSO
- 1997 „But Who’s Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society” 25-62. o. in Borowik, I. – Babinski, G. (szerk.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Kraków, Nomos



- 1999 "New Religious Movements: Their incidence and significance" 15-31. o. in Wilson, B. – Cresswell, J. (eds.) *New Religious Movements. Challenge and response*. Routledge: London and New York
- 2002 "Ideal Types of Cult-watching Groups" Handout for the presentation at the ISORECEA Conference, Zagreb
- Barker, Eileen – Mayer, Jean-Francois 1995 "Introduction. 20 Years On: Changes in New Religious Movements" *Social Compass*, 42, 2 (June): 147-163. o.
- Barrett, David V. 2001 *The New Believers. Sects, 'Cults' and Alternative Religions*. London: Cassel & Co
- Barron, Bruce 1987 *The Health and Wealth Gospel*. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press
- Bartus, László 1999 *Fesz van: A Hit Gyülekezet másik arca*. Magánkiadás
- Becker, Howard 1932 *Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold Van Wiese*. New York: Wiley
- Beckford, James A. 1983 „The Public Response to New Religious Movements in Britain" *Social Compass* 30, 1: 49-62. o.
- 1985 *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*. London: Tavistock
- 1990 „The Sociology of Religion 1945-1989" in *Social Compass* 37, 1 (Mar) 45-64. o.
- é. n. *Scientology, Social Science and the Definition of Religion*. Freedom Publishing
- Beit-Hallahmi, Benjamin 2001 „'O Truant Muse': Collaborationism and Research Integrity" 35-70. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- 2003 „Scientology: Religion or Racket?" *Marburg Journal of Religion*, Vol 8, No. 1 (Sept)
- Bereczki, Lajos (szerk.) 1996 *Krisztusért járva követségben. Tanulmányok a magyar baptista misszió történetéből*. Budapest: Baptista Kiadó
- Berger, Peter 1969 *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday Anchor Book
- 1990 *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Anchor Books, Doubleday
- Berglie, P-A. é. n. *Scientology. A Comparison with Religions of the East and West*. Freedom Publishing

- Bibby, Reginald W. 2004a *Restless Churches. How Canada's Churches Can Contribute to the Emerging Religious Renaissance*. Toronto: Novalis
- 2004b *Restless Gods. The Renaissance of Religion in Canada*. Toronto: Novalis
- Billiet, J. and Dobbelaere, K., 1986 "Naar een desinstitutionalisering van de christelijke zuil? (Toward a Deinstitutionalization of the Christian Pillar?)" *Tijdschrift voor Sociologie* (1-2): 129-64. o.
- Bizeul, Yves 1995 *Christliche Sekten und religiöse Bewegungen in der Südlichen Hemisphäre. Eine Literaturstudie* (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz: Projekte 1) Bonn
- Blei, Karel 2002 *Freedom of Religion and Belief: Europe's Story*. Assen: Royal Van Gorcum
- Borowik, I. – Babinski, G. (szerk.) 1997 *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Kraków, Nomos
- Bottomore, Tom 1993 *Political Sociology* (2<sup>nd</sup> ed.) Minneapolis: University of Minnesota Press
- Bowker, John (szerk.) 1997 *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford University Press
- Bradney, Anthony 1999 „New Religious Movements. The Legal Dimension” 81-100. o. in Wilson, B. – Cresswell, J. (szerk.) *New Religious Movements. Challenge and response*. Routledge: London and New York
- Brining, Margaret F. 2002 „Community Involvement and Its Limits in Marriage and Families” 15-27. o. in Hawkins, A. J. – Wardle, L. D. – Coolidge, D. O. (szerk.) *Revitalizing the Institution of Marriage for the Twenty-First Century. An Agenda for Strengthening Marriage*. Westport, Connecticut – London: Praeger
- British Museum 2001 „Life in Ancient Times Exposition” Windows, 12, 32, 34 (látogatás 2001. október 14).
- Broadbent, Edmund Hamer é. n. *Zarándok gyülekezet – az újszövetségi gyülekezetek történelmi vándorútja*. Primo Evangéliumi Kiadó
- Bromley, David G. (szerk.) 1998a *Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Westport CT, London: Praeger
- 1998b „Sociological Perspectives on Apostasy: An Overview” 3-18. o. in Bromley, David G. (szerk.) *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Westport CT, London: Praeger
- 2001 „A Tale of Two Theories: Brainwashing and Conversion as Competing Political Narratives” 318-348. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.)

- Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field.*  
Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- Bromley, David G. – Newton, Sydney 1994 „The Family: History, Organization and Ideology” 41-46. o. in Lewis, James R. – Melton, J. Gordon (szerk.) *Sex, Slander, and Salvation. Investigating The Family/Children of God.* Stanford, California: Center for Academic Publications
- Bromley, David G. és Shupe, Anson D. Jr. 1979 “The Tnevnoc Cult” *Sociological Analysis* 40 (4): 361-366. o.
- 1981. *Strange Gods: The Great American Cult Scare.* Boston: Beacon Press.
- 1995 „Anti-Cultism in the United States: Origins, Ideology and Organizational Developmnet” *Social Compass* 42 (2): 221-236. o.
- Broom, Leonard – Selznick, Philip – Broom, Dorothy 1984 *Essentials of Sociology.* (3<sup>rd</sup> ed.) Itasca (Illinois): F. E. Peacock Publishers
- Brown, Roger 1986 *Social Psychology – The Second Edition.* New York: The Free Press, A Division of Macmillan, Inc.
- Bruce, Steve 2003 *Politics and Religion.* Polity
- Brumann, Christoph 2003 “‘All the Flesh Kindred that Ever I See’: A Reconsideration of Family and Kinship in Utopian Communes” *Comparative Studies in Society and History.* 45, 2 (April): 395-421. o.
- Burt, Ronald 1992 *Structural Holes: The Social Structures of Competition.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Bushman, Richard L. 1992 „Joseph Smith, The Prophet” 1331-1339. o. in Ludlow, Daniel H. (szerk.) *Encyclopedia of Mormonism. The History, Scripture, Doctrine, and Procedure of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.* New York, Toronto, Oxford, Singapore, Sydney: Macmillan
- Bryant, M. D. é. n. *Scientology: A New Religion.* Freedom Publishing
- Carter, Lewis F. (1998) „Carrier of Tales: On Assessing Credibility of Apostate and Other Outsider Accounts of Religious Practices” 221-237. o. in Bromley, David G. (szerk.) *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates int he Transformation of Religious Movements.* Westport CT, London: Praeger
- Chevreau, Guy 1995 *Catch the Fire. The Toronto Blessing, An Experience of Renewal and Revival* (Canadian ed.) Harper Collins
- Chomsky, Noam 1991 *Necessary Illusions. Thought Control in Democratic Societies.* Concord, Ont. Anansi
- Christensen, Dorte Refslund 2002 „Church of Scientology” Volume 1. 331-333. o. in Melton, G. – Baumann, M. (szerk.) *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices.* ABC- CLIO
- Chryssides, George D. 1999 *Exploring New Religions.* London, New York: Cassell

- Church Educational System 1992 *Church History in the Fulness of Times. The History of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Salt Lake City, Utah: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints
- Clark, J. – Langone, M. – Schecter, R. - Daly, R. 1981 *Destructive Cult Conversion: Theory, Research, and Treatment*. Weston, MA: American Family Foundation
- Coleman, John 1984 "New Religions and the Myth of Mind Control" *American Journal of Orthopsychiatry*. 54 (2): 322-325. o.
- Crnic, Ales 2004 „New Religious and Spiritual Movements in Slovenia” Presentation at the *International Study of Religion in Eastern and Central Europe Association* (ISORECEA) conference, held in Budapest-Piliscsaba, December 9-11, 2004.
- Családok Szövetsége a Világ Békéjéért és Egységéért 1999 *Alapelv*. Budapest
- Csapody, Tamás 2000 „Az ellátás visszautasításának joga és a vértranszfúzió” *Lege Artis Medicinae* 10 (3): 260-264. o.
- Cseri, Péter 2004 „A vallásosság és az egészség kapcsolata. Az imádság szerepe az életminőség- és coping-kutatások tükrében” *Embertárs*. 2. 1 (március): 4-11. o.
- D.A.D.A. 2001 A rendőrség biztonságra nevelő iskolai programjának felsőtagozatos törzsanyaga. 62-63. o. Megtalálható: [www.b-m.hu/.../f68e40e63b209f53c1256c56002d9dad](http://www.b-m.hu/.../f68e40e63b209f53c1256c56002d9dad), elérés 2006. április 18.
- Davidman, Lynn és Jacobs, Janet 1993 „Feminist Perspectives on New Religious Movements” 173-190. o. in 292 in Bromley, David G. and Hadden, Jeffrey (szerk.) *Religion and the Social Order, Volume 3B: The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich CT & London
- Dawson, Lorne, L. 1998 *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*. Oxford University Press
- 2001 „Raising Lazarus: A Methodological Critique of Stephen Kent's Revival of the Brainwashing Model” 379-400. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- De Cordes, Henri 2006 „Preventing Cultic/Sectarian Deviations in Europe: Policies That Differ” *ECSA E-Newsletter* Vol. 5. No. 1 (Febuary)
- Dericquebourg, Régis é. n. *Scientology*. Freedom Publishing
- Deutscher Bundestag 1998 *Endbericht der Enquete Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen.” Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland*. Bonn: Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit
- Dobbelaere, Karel 2004 „Assessing Secularization Theory” 229-253. o. in Antes, Peter – Geertz, Armin W. – Warne, Randi R. (szerk.) *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin – New York: Walter de Gruyter

- Doyon, Josy 1998 *Jehova Tanúja voltam. Egy tévút története*. Novi Sad: Agapé
- Durkheim, Émile 1966 *Suicide*. New York: Free Press (eredeti megjelenés 1895-ben).
- 2003 *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Budapest: L'Harmattan Kiadó
- Duvert, Cyrille 2004 „Anti-Cultism in the French Parliament. Desperate Last Stand or an Opportune Leap Forward? A Critical Analysis of the 12 June 2001 Act” 41-52. o. in Richardson, J. T. (szerk.) *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers
- Egyesítő Egyház é. n. Az igaz szeretet világának alapjai. Bevezetés az Egyesítő Egyház tanításába.
- Enroth, Ronald 1987 *The Lure of the Cults and New Religions. Why They Attract and What We Can Do*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press
- Erdélyi, László 1985 *Egyetemes Adventtörténet*. Budapest: H. N. Adventista Egyház
- Erőss (Dr.), László 2003 *Pszichobiznisz kontra Szcientológia*. Budapest: Media Nox
- Esplin, Ronald K. 1992 “Mountain Meadows Massacre” 966-968. o. in Ludlow, Daniel H. (szerk.) *Encyclopedia of Mormonism. The History, Scripture, Doctrine, and Procedure of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. New York, Toronto, Oxford, Singapore, Sydney: Macmillan
- Euripidész: 1984 [Kr. e. 405] Bakkhánsnők. 837-886. o. in Euripidész összes drámái. Európa Könyvkiadó. Fordította Devcseri Gábor
- Family Federation for World Peace and Unification (FFWPU) 2003 *World Leaders Speak: The Messiah Has Come. Remarkable Revelations from the Spiritual World*. HAS – UWC
- Fazekas, Csaba 1996 *Kisegyházak és szektakérdés a Horthy-korszakban*. Budapest: Teljes Evangéliumi Diák- és Ifjúsági Szövetség Szent Pál Akadémia
- Ferguson, Niall 2006 “The crash of civilizations” *Los Angeles Times*, February 27, 2006
- Festinger, Leon 1957 *A Theory of Cognitive Dissonance*. Evanston, Ill. and White Pains, N.Y.: Row, Peterson and Company
- Festinger, Leon – Rieken, Henry H. – Schachter, Stanley (1956) *When Prophecy Fails*. Minneapolis: University of Minneapolis Press
- Flinn, F. K. é. n. *Scientology: The Marks of Religion*. Freedom Publishing
- Fukuyama, Francis 1990 „A történelem vége” (fordította Konok István) *Valóság* 1990/3.
- Geertz, Clifford 1968 *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press

- Gergely, Jenő 1985 *A Katolikus Egyház Magyarországon 1944-1971*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó
- Gerstell Naomi R. 1995 „Family” 220-223. o. in Outhwaite, W. & Bottomore, T. (szerk.) *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*. Blackwell, 222. o.
- Giddens, Anthony 1995 *Szociológia*. Budapest: Osiris
- Glock, Charles Y. - Stark, Rodney 1965 *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally & Co
- Gödri, Irén 2002 „A házasságok és az élettársi kapcsolatok minőségének és stabilitásának néhány metszete” 197-230. o. in Spéder, Zsolt (szerk.) *Család és népesség itthon és Európában*. Budapest: KSH Népeségtudományi Kutatóintézet – Századvég Kiadó
- Granovetter, Mark 1973 „The strength of weak ties.” *American Journal of Sociology*. 81: 1287-1303. o.
- Greely, Andrew M. 1974 *Unsecular Man. The Persistence of Religion*. Delta Book
- 2004 *Priests. A Calling in Crisis*. Chicago és London: The University of Chicago Press
- Grzymala-Moszczyńska, Halina 1997 „Anti-Cult Movements: Intersection between Culture and Religion” 379-386. o. in Borowik, I. – Babinski, G. (szerk.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Kraków, Nomos
- Gunagriha [Fülöp, Sándor] 1999 *A harmadik kívánság*. Magánkiadás
- Hadden, Jeffrey K. 1989 (December 20). To: Social scientists concerned about forensic and related issues dealing with new religious movements. Posted at <http://www.apologeticsindex.org/h14a01.html>.
- Hamilton, M. 1998 *Ember, társadalom, vallás*. AduPrint
- Hanegraaf, Wouter J. 1996 *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill
- Hardy, Grant R. 1992 „Golden Plates” 555. o. in Ludlow, Daniel H. (szerk.) *Encyclopedia of Mormonism. The History, Scripture, Doctrine, and Procedure of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. New York, Toronto, Oxford, Singapore, Sydney: Macmillan
- Heelas, Paul 1996 *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Blackwell
- Hellemans, Staf, 1988a “Verzuiling en ontzuiling van de katholieken in België en Nederland. Een historisch-sociologische vergelijking (Pillarization and Depillarization of Roman Catholics in Belgium and the Netherlands. A Historico-sociological Investigation)” *Sociologische Gids* 1 (Jan-Feb): 43-56. o.

- , 1988b "Katholicisme en verzuiling in Belgie, Duitsland, Nederland en Frankrijk (Catholicism and Pillarization in Belgium, West Germany, the Netherlands and France)" *Tijdschrift voor Sociologie* 3: 351-393. o.
- Herman, Edward S. and Chomsky, Noam 1988 *Manufacturing Consent, The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon
- Hervieu-Léger, Danièle 1987 „Faut-il définir la religion? Questions préalable à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse" *Archives de sciences sociales des religions* 32, 63-1 (Jan-Mar): 11-30. o.
- 1999 „Religion as Memory. Reference to Tradition and the Constitution of a Heritage of Belief in Modern Societies" 73-92. o. in Platovet, Jan G. and Molendijk, Arie L. (szerk.) *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden, Boston, Köln: Brill
- Hoekema, Anthony A. 1963 *The Four Major Cults*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company
- Horsfall, Sara 2000 "How Religious Organizations Use the Internet: A Preliminary Inquiry" 153-182. o. in Hadden, Jeffrey K. és Cowan, Douglas E. (szerk.) *Religion and the Social Order. Vol. 8: Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*. Amsterdam – London – New York – Oxford – Paris – Shannon – Tokyo: JAI
- Horváth-Szabó, Katalin 2003 „Korunk dilemmája: szövetségre vagy szerződésre épülő házasság" *Embertárs* 1, 4 (December): 39-46. o.
- Hubbard, L. Ron (művei alapján) 1998 *Mi a Szcientológia? Az átfogó referencia a világ leggyorsabban növekvő vallásáról*. New Era Publications International ApS
- Hunt, Stephen 1995 „The 'Toronto Blessing': A Rumor of Angels?" *Journal of Contemporary Religion* 10, 3: 257-271. o.
- Hunter, Edward 1951 *Brainwashing in Red China*. New York: Vanguard
- Huntington, Samuel P. 2002 *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. (fordította Pusztai, D., Gátsity M., és Gecsényi Gy.) Budapest: Európa Könyvkiadó
- Hurbon Laënnec 1995 *Woodoo. Truth and Fantasy*. Thames and Hudson
- Introvigne, Massimo 1995 L'évolution du „mouvement contre les sectes" chrétien 1978-1993 *Social Compass* 42. 2: 237-247. o.
- Joyner, Rick (é. n.): *Háború és dicsőség – Látomás a végső aratásról*. Reménység Ajtai Alapítvány
- Kamarás, Ferenc 2002 „A termékenység irányzatai és jellemzői Európában" 21-64. o. in Spéder, Zsolt (szerk.) *Család és népesség itthon és Európában*. Budapest: KSH Népességtudományi Kutatóintézet – Századvég Kiadó
- Kamarás, István 1989 *Lelkierőmű Nagymaroson*. Budapest: Vita

- 1992a *Búvópatakok*. Budapest: Márton Áron Kiadó
- 1992b *Egyházköztség-építők*. Budapest: Egyházforum
- 1997 „Devotees of Krishna in Hungary” 325-340. o. in Borowik, I. – Babinski, G. (szerk.) 1997 *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Kraków, Nomos
- d. n. *Kis magyar religiográfia*. Pannónia Könyvek
- Kamphuis, Martin 2001 *Buddhista voltam. Egy zárándokút vége*. Budapest: Evangéliumi Kiadó
- Kanter, R.M. 1972 *Commitment and Community. Communes and Utopia in Sociological Perspective*. Cambridge, Mass
- Kaplan, Jeffrey 2001 „The Roots of Religious Violence in America” 478-492. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- Karácsony, Sándor 2004 [eredeti kiadás: 1943] *A magyarok Istene. A vallásos nevelésről*. Budapest: Széphalom Könyvműhely
- Kardos, László és Szigeti, Jenő 1988 *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok*. Budapest: Magvető Kiadó
- Kavanaugh, John F. 2003 *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás lelkisége*. (fordította Jávorné Barsi Boglárka) Ursus Libris – Altern Csoport
- Keiser, Thomas and Keiser, Jacqueline 1987 *The anatomy of an illusion: religious cults and destructive persuasion*. Springfield: Charles Thomas.
- Kent, Stephen A. 2001a „Brainwashing Programs in the Family/Children of God and Scientology” 349-378. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- 2001b „Compelling Evidence: A Rejoinder to Lorne Dawson’s Chapter” 401-411. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- Kilbourne, Brock 1985 *Scientific research and new religions: Divergent perspectives*. San Francisco: Pacific Division, American Association for the Advancement of Science, 90-113. o.
- Kliever, L. D. é. n. *Scientology: A Worshipping Community*. Freedom Publishing
- Knuttila, Murray 1987 *State Theories. From Liberalism to the Challenge of Feminism*. Toronto: Garabond Press
- Központi Statisztikai Hivatal 2002 *Népszámlálás 2001. 5. Vallás, felekezet*. Budapest



- Kürti, László 2001 „Psychic Phenomena, Neoshamanism, and the Cultic Milieu in Hungary” *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions*. 4, 2 (April): 322-350. o.
- Lakatos, Judit (szerk.) 2005 *Keskeny utak. Tanulmányok a Magyarországi Metodista Egyház történetéről*. Budapest: Magyarországi Metodista Egyház
- Lalich, Janja 2001 „Pitfalls in the Sociological Study of Cults” 123-155. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- Lambert, Yves 1991 „La ‘Tour de Babel’ des definitions de la religion” *Social Compass* 38, 1 (Mar), 73-85. o.
- Langone, Michael D. 2005 “Academic Disputes and Dialogue Collection: Preface” *ICSA E-Newsletter*, Vol. 4, No. 3
- Lerner, Natan 2000 *Religion, Beliefs, and Human Rights*. Maryknoll (NY): Orbis Books
- Lifton, Robert J. 1961 *Thought Reform: A Psychiatric Study of ‘Brainwashing’ in China*. London: Gollanz
- 1999 *Destroying the World to Save It. Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*. New York: Metropolitan Books, Henry Holt and Co.
- Lilliston, Lawrence és Shepherd, Gary 1999 “New Religious Movements and mental health” 123-139. o. in Wilson, B. – Cresswell, J. (szerk.) *New Religious Movements. Challenge and response*. Routledge: London and New York
- Linderman, Alf G. 2004 “Approaches to the Study of Religion in the Media” 305-319. o. in Antes, Peter – Geertz, Armin W. – Warne, Randi R. (szerk.) *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin – New York: Walter de Gruyter
- Lofland, John and Richardson, James T. 1984 “Religious Movement Organizations: Elemental Forms and Dynamics” 29-51. o. in *Research in Social Movements, Conflicts and Change*. Vol. 7.
- Lugosi, Ágnes és Lugosi, Győző (szerk.) 1998 *Szekták, új vallási jelenségek. Tanulmányok, dokumentumok*. Pannonica Kiadó
- Lyon, Joseph Lynn 1992 „Tea” 1441. o. in Ludlow, Daniel H. (szerk.) *Encyclopedia of Mormonism. The History, Scripture, Doctrine, and Procedure of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. New York, Toronto, Oxford, Singapore, Sydney: Macmillan
- Lyons, Arthur 1988 *Satan wants you. The Cult of Devil Worship in America*. New York, London, Tokyo, Sweden: The Mysterious Press
- Marat, Shterin 2001 „New Religions in the New Russia” *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions* 4. 2 (April): 310-321. o.

- Máté-Tóth, A. – Nagy, G. D. – Török, P. 2004 „Changes of Religious Affiliation between Generations among the Membership of Several Smaller Churches” 152-164. o. in Tomka, Miklós (szerk.) *Sociology of Religion in Hungary*. Budapest – Piliscsaba: Pázmány P. Catholic University
- Mauss, L. Armand 1993 „Research in Social Movements and in New Religious Movements. The Prospects of Convergence” 127-151. o. in Bromley, David G. and Hadden, Jeffrey (szerk.) *Religion and the Social Order, Volume 3A: The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich CT & London
- Mayer, Jean-François 2000 „Religious Movements and the Internet: The New Frontier of Cult Controversies” 249-276. o. in Hadden, Jeffrey K. és Cowan, Douglas E. (szerk.) *Religion and the Social Order. Vol. 8.: Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*. Amsterdam – London – New York – Oxford – Paris – Shannon – Tokyo: JAI
- McGuire, Meredith 1993 „Health and Healing in New Religious Movements” 139-155. o. in Bromley, David G. and Hadden, Jeffrey (szerk.) *Religion and the Social Order, Volume 3B: The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich CT & London
- 1997 *Religion. The Social Context*. (4. kiadás) Wadsworth Publishing Company
- Melton, J. Gordon 1985 „Spiritualization and Reaffirmation, What Really Happens When Prophecy Fails?” *American Studies* 26/2: 17-29. o.
- 1986 *Encyclopedic Handbook of Cult in America*. Garland Publishing
- 1996 *Encyclopaedia of American Religions*. 5<sup>th</sup> edition, Detroit – New York - Toronto – London: GALE
- 1997 *The Children of God. „The Family”* Signature Books in cooperation with CESNUR
- 1999 „Anti-cultists in the United States. An historical perspective” 213-233. o. in Wilson, Bryan and Cresswell, Jamie (szerk.) *New Religious Movements. Challenge and response*. London, New York: Routledge – in association with the Institute of Oriental Philosophy European Centre
- Melton, J. G. – Hill, S. S. – Bouma, G. D. – Hexham, I. é. n. *Brief Analysis of the Religious Nature of Scientology*. Freedom Publishing
- Melton, J. G. és Baumann, M. (szerk.) 2002 *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. ABC-CLIO
- Merton, Robert K. 2002 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Osiris Kiadó
- Miklós, Imre 1987 *Az állam és az egyházak kapcsolatáról*. Díszkiadás
- Mindszenty, (Cardinal) József 1974 *Memoirs*. Fordította Richard és Clara Winston. New York: Macmillan

- Mindszenty, József 1989 *Emlékirataim*. (negyedik kiadás) Budapest: Szent István Társulat. Az Apostoli Szentzség Könyvkiadója
- Moore, Rebecca 2002 „Sri Chinmoy Centers International” 1216. o. in Melton, G. – Baumann, M. (szerk.) *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. ABC-CLIO
- Morel, Gyula 1989 *Szociológia* Bécs: OMC
- Morel, J. – Bauer, E. – Meleghy, T. – Niedenzu, H-J. – Preglau, M. – Staubmann, H. 2000 *Szociológiaelmélet*. Budapest: Osiris Kiadó
- Mukunda (Goswami) 1995 „NRM is Four-letter Word: The Language of Oppression” *ISKCON Communications Journal* 3. 2 (December): 73-75. o.
- Niebuhr, H. R. 1957 *The Social Sources of Denominationalism*. Cleveland: World Publishing Co. (első kiadás 1929)
- Norris, Pippa and Inglehart, Ronald 2004 *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: University Press
- Oosthuizen, G. C. é. n. *Religious Philosophy, Religion and Church*. Freedom Publishing
- O`Toole, Roger 1977 *The Precipitous Path: Studies in Political Sects*. Toronto: P. M. A. Associates
- 1984 *Religion: Classic Sociological Approaches*. Toronto: McGraw-Hill Ryerson
- Palmer, Susan J. 2001 „Caught Up in the Cult Wars: Confessions of a Canadian Researcher.” 99-122. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- Palmer, Susan J. – Finn, Natalie 1992. „Coping with Apocalypse in Canada: Experiences of Endtime in la Mission de l'Esprit Saint and the Institute of Applied Metaphysics” *Social Analysis* 53, 4: 397-415. o.
- Parrinder, G. é. n. *The Religious Nature of Scientology*. Freedom Publishing
- Pentikainen, J. – Pentikainen, M. é. n. *The Church of Scientology*. Freedom Publishing
- Pitchford, S. – Bader, C. – Stark, R. 2001 „Doing Field Studies of Religious Movements: An Agenda” *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, 3: 379-392. o.
- Puttick, Elizabeth 1999 Women in New Religious Movements” 143-162. o. in Wilson, B. – Cresswell, J. (szerk.) *New Religious Movements. Challenge and response*. Routledge: London and New York
- Rajki, Zoltán 2003 *A H: N: Adventista Egyház története 1945 és 1989 között Magyarországon*. Budapest: Advent Kiadó

- 2004 *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója. John Frederick Huenergardt élete és korának adventizmusa*. Budapest: Lucidus Kiadó
- Renon, Karin D. 1994 „Social Movement” 597-600. o. in Outhwaite, W. & Bottomore, T. Gellner, E., Nisbet, R., Touraine, A. (szerk.) *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*. Blackwell
- Révay, Edit 2003 *Újrainduló szerzetesrendek egy megújuló társadalomban*. Budapest – Csíkszereda: Magyar Egyházszociológiai Intézet – Ungarisches Kirchensoziologisches Institut
- Richardson, James T. 1983 „New Religious Movements in the United States: A Review” *Social Compass* 30, 1: 85-110. o.
- 1988 *Money and Power in the New Religions*. New York: Edwin Mellen Press
- 1993 „A Social Psychological Critique of 'Brainwashing' Claims about Recruitment to New Religions” 75-97. o. in Bromley, D. G. and Hadden, J. K. (szerk.) *Religion and the Social Order Vol. 3. The Handbook on Cults and Sects in America Part B*. Greenwich, Conn.: JAI Press
- 1995 „Manufacturing Consent about Koresh” 153-176. o. in Stuart Wright (szerk.) *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict*. Chicago: University of Chicago Press
- 1996 „Sociology and the new religions: 'Brainwashing,' the courts, and religious freedom. In Jenkins, P. J. and Kroll-Smith, S. (szerk.) *Witnessing for sociology: Sociologists in court*. Westport, CT: Praeger.
- 1997 „New Religions and Religious Freedom in Eastern and Central Europe” 257-282. o. in Borowik, I. – Babinski, G. (szerk.) 1997 *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Kraków, Nomos
- 1998 „Apostates, Whistleblowers, Law, and Social Control” 171-189. o. in Bromley, David G. (szerk.) *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Westport CT, London: Praeger
- 2004a (szerk.) *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers
- 2004b „Regulating Religion. A Sociological and Historical Introduction” 1-22. o. in Richardson, J.T. (szerk.) *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers
- é. n. *Constitutional Courts in Former Communist Societies: How Do They Treat Religion?* Kézirat
- Richardson, J. T. és Bromley, D. G. 1983 „Classical and Contemporary Brainwashing Models: A Comparison and Critique” 29-45. o. in Bromley, D. G. and Richardson, J. T. (szerk.) *The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological,*

- Psychological, Legal and Historical Perspectives*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- Richardson, James T. és Introigne, Massimo 2004 „Brainwashing Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on Cults and Sects” 151-178. o. in Richardson, J. T. (szerk.) *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic/ Plenum Publishers
- Richardson, J. T. – Balch, R. – Melton, J. G. 1993 „Problems of Research and Data in the Study of New Religions” 213-229. o. in David G. Bromley and Jeffrey Hadden (szerk.) *Religion and The Social Order: The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich CT & London
- Robbins, Thomas 1984 „Constructing Cultist 'Mind Control'” *Sociological Analysis* 43 (3): 241-256. o.
- 1988 *Cults, Converts and Charisma*. Newbury Park: Sage
- 2001 „Balance and Fairness in the Study of Alternative Religions” 71-98. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- Robbins, Thomas és Anthony, Dick. 1981 *In Gods We Trust*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- 1982 “Deprogramming, Brainwashing and the Medicalization of Deviant Religious Groups” *Social Problems* 29 (3): 283-297. o.
- Robbins, Thomas and Beckford, James A. 1993 “Religious Movements and Church-State Issues. 199-218. o. in David G. Bromley and Jeffrey Hadden (szerk.) *Religion and The Social Order: The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich CT & London
- Roof, Wade Clark és Walsh, Karen 1993 “Life Cycle, Generation, and Participation in Religious Groups” 157-171. o. in David G. Bromley and Jeffrey Hadden (szerk.) *Religion and The Social Order, Volume 3B: The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich CT & London
- Rubin, Julius H. 2001 „Contested Narratives: A Case Study of the Conflict Between a New Religious Movement and Its Critics” 452-477. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- S. Molnár Edit 2002 „Házasságon kívüli születések a XX. Század utolsó évtizedében” 65-85. o. in Spéder, Zsolt (szerk.) *Család és népesség itthon és Európában*. Budapest: KSH Népeségtudományi Kutatóintézet – Századvég Kiadó
- Sághy, Erna 2005 “Egyházak gazdálkodása” *Figyelő – Üzlet, gazdaság, társadalom* 47 (November 24-30): 28-31. o.

- Sanders, Thomas G. 1964 *Protestant Concepts of Church and State, Historical Backgrounds and Approaches for the Future*. New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston
- Schanda, Balázs 2000 *Magyar Állami Egyházjog*. Budapest: Szent István Társulat
- (szerk.) 2002 *Legislation on Church-State Relations in Hungary*. Budapest: Ministry of Cultural Heritage
- Schein, E. H. – Schneier, I. – Barker C. H. 1961 *Coercive Persuasion: A Socio-psychological Analysis of the „Brainwashing” of American Civilian Prisoners by the Chinese Communists*. New York: W.W. Norton
- Seiwert, Hubert 2003 „Freedom and Control in the Unified Germany: Governmental Approaches to Alternative Religions since 1989” *Sociology of Religion* 64, 3: 367-375. o.
- 2004 „The German Enquete Commission on Sects: Political Conflicts and Compromises” 85-101. o. in Richardson, J. T. (szerk.) *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers
- Selengut, Charles 1988 „American Jewish Converts to New Religious Movements” *Jewish Journal of Sociology* 30, 2: 95-109. o.
- Shimazono, Susumu 1995 „New New Religions and This World: Religious Movements in Japan after the 1970s and their Beliefs about Salvation” *Social Compass* 42 (2): 193-205. o.
- Shinn, Larry D. 1992 „Cult Controversies and the Courts. Some Ethical Issues in Academic Testimony” *Sociological Analysis* 53, 3: 273-285. o.
- Shupe, Anson D. and Bromley, David G. 1980 *The New Vigilantes: Deprogrammers, Anti-Cultists, and the New Religions*. Beverly Hills: Sage
- Singelenberg, Richard 2006 „Divergent European Cult Policies: A Reply to Henri de Cordes” *ECSA E-Newsletter* Vol. 5. No. 1 (February)
- Singer, Margaret Thaler (2003) *Cults in Our Midst. The Continuing Fight Against Their Hidden Menace*. Revised and updated edition. San Francisco: Jossey-Bass, A Wiley Imprint
- Siskind, Amy 2001 „Child-Rearing Issues in Totalist Groups” 415-451. o. in B. Zablocki and T. Robbins (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- Sivertsev, M. A. é. n. *Scientology: A Way of Spiritual Self-Identification*. Freedom Publishing
- Smart, Ninien 1997 *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. London: Fontana Press
- Solomon, Trudy 1990 „Integrating the 'Moonie' Experience: A Survey of Ex-Members of the Unification Church” 275-295. o. in Robbins, Thomas, and Anthony, Dick

- (eds.) *In Gods We Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America*. New Brunswick, NJ: Transaction Books
- Spaht, Katherine Shaw 2002 „Why Covenant Marriage May Prove Effective as a Response to the Culture of Divorce” 59-67. o. in Hawkins, Alan J. – Wardle, Lynn D. – Coolidge, David Orgon (szerk.) 2002. *Revitalizing the Institution of Marriage for the Twenty-First Century. An Agenda for Strengthening Marriage*. Westport, Connecticut – London: Praeger
- Stark, Rodney 1993 Europe’s Receptivity to New Religious Movements: Round Two” *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, 4 (December): 389-397. o.
- 1996 Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model. *Journal of Contemporary Religion*. 11, 2: 133-146. o.
- Stark, Rodney and Bainbridge, S. William 1987 *A Theory of Religion*. Peter Lang
- St Clair, Michael J. 1992 *Millenarian Movements in Historical Context*. New York: Garland
- Sullivan, Winnifred Fallers 2004 „Beyond „Church and State”” 321-344. o. in Antes, Peter – Geertz, Armin W. – Warne, Randi R. (szerk.) *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin – New York: Walter de Gruyter
- Szalai, András 2001 *Jehova és a szervezet*. Budapest: Apológia Kutatóközpont
- 2003 *Segédanyag a vallások kutatásához*. Budapest: Apológia Kutatóközpont
- 2006 „A világvége és a szekták” *Híd magazin*. 01.1.
- Szebeni, Olivér 1998 *Anabaptisták. A reformáció harmadik ága*. Budapest: Magyarországi Baptista Egyház
- Szigeti, Jenő 1981 *És emlékezzél meg az útról*. Budapest: Szabadegyházak Tanácsa
- 1994 „Újabb vallásfelekezetek” 58-67. o. in *Felekezeti Megoszlás Magyarországon, Zárótanulmány – A Parlament Emberi jogi, kisebbségi és válásügyi bizottsága által megrendelt tanulmány*
- Tobias, Madeleine Landau and Lalich, Janja 1994 *Captive Hearts, Captive Minds. Freedom and Recovery from Cults and Abusive Relationships*. Hunter House
- Tomka, Miklós 1995 *Csak Katolikusoknak*. Budapest: Corvinus Kiadó
- 1996 „A vallásszociológia új útjai” *Replika* 21-22 (május): 163-171. o.
- 1997a „Katolikusok a magyar társadalomban” 115-148. o. in Horányi, Özséb (szerk.) *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*. Budapest: Vigilia
- 1997b A vallás és az egyházak szerepe a gazdasági hátrányok kezelésében. 163-172. o. in Glatz, F. (szerk.) *Globalizáció és nemzeti érdek*. Bp: MTA
- 1998 „Contradictions of Secularism and the Preservations of the Sacred. Four Contexts of Religious Change in Communism” 177-189. o. in Laermans, R. –

- Wilson, B. – Billiet, J. (szerk.) *Secularization and Social Integration: Papers in Honour of Karel Dobbelaere*. Leuven – Louvain: Leuven University Press
- 2000 „Felekezeti különbségek a közvéleményben” 32-52. o. in Szabó, L. – Tomka, M. – Horváth, P. (szerk.) ... és akik mást hisznek? *Hívek és egyházak egymásról*. Budapest: Balassi Kiadó
- Tóth-Soma, L. – Szűcs, G. – Tasi, I. – Danko, K. – Banyár, M. – Magyar, M. – Pőcze, V. – Németh, O. – Sonkoly, G. – Tóth, Z. – Bakaja, Z. – Jakab, S. 2002 *Kérdések és válaszok a Krisna-tudatról*. The Bhaktivedanta Book Trust
- Tönnies, Ferdinand 1926 *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Berlin
- Török, Péter 2000 „A magyarországi bejegyzett kisegyházak tagságának alakulása 1990 és 1997 között.” *Távlatok* 48 (Július): 290-300. o.
- 2003a „New Religious Movements in the Hungarian Census of 2001”. Paper presented at the 5<sup>th</sup> biannual conference of ISORECEA, *Challenges of Religious Plurality for Eastern and Central Europe*. Ivan Franko National University, Lviv, Ukraine
- 2003b “Tézisek a kisebb egyházakról a vezetőikkel folytatott félstruktúrált interjúk adatai alapján” Beszámoló a Vallásszociológiai Társaság 2003. január 30-i ülésén, Piliscsaba
- 2004a “Gondolkodás, vallás, nevelés – vallásszociológiai reflexiók Bernard Lonergan és Karácsony Sándor gondolataira” *Embertárs* 2. 3 (november): 231-237. o.
- 2004b “New Religious Movements in Hungary: Their General Features and Opinion on the Hungarian Society” 179-188. o. in Tomka, Miklós (szerk.) *Sociology of Religion in Hungary*. Budapest – Piliscsaba: Pázmány P. Catholic University
- 2004c *Magyarországi vallási kalauz 2004*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- 2004d „Collection of Descriptive Data on New Religious Movements: Obstacles and a Proposal.” 331-354. o. in Marinovic, D. J. – Zrinscak, S. – Borowik, I. (szerk.) *Religion and Patterns of Social Transformation*. Zagreb: Institute for Social Research
- 2005a „A házasság mint intézmény: védjük, ne védjük?” *Kapocs* 4. 2 (április): 56-64. o.
- 2005b “Unity in Future? The Role of New Religious Movements in Post-Communist Hungarian Church-State Relationships” 295-311. o. in Zostavila Silvia Jozefciaková (szerk.) *Moderné Náboženstvo. Modern Religion*. Bratislava: Ústav pre vzťahy státu a cirkvi



- (kézirat) *Az Egyesítő Egyház*. (A Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma és a SZTE Vallástudományi Tanszéke megbízásából készített tanulmány, elkészült 2001-ben)
- Troeltsch, Ernst 1960 *The Social Teaching of the Christian Churches*. Vols. 1 and 2. Trans. by O. Wyon. New York: Harper & Row (első kiadás: 1931)
- Utasi, Ágnes 2002 „Független, egyedülálló harmincasok: a szingli” 231-253. o. in Spéder, Zsolt (szerk.) *Család és népesség itthon és Európában*. Budapest: KSH Népeségtudományi Kutatóintézet – Századvég Kiadó
- Van Driel, Barend és Richardson, James T. 1988 „Research Note: Categorization of New Religious Movements in American Print Media” *Sociological Analysis* 49, 2: 171-182. o.
- Veér, András, dr. és Erőss, László, dr. 1999 *Bolondok (űr)hajója – a szcientológia titkai*. Pécs, Art Nouveau Kiadó
- 2000 *Magyarország a szcientológia (pók)hálójában*. Pécs, Art Nouveau Kiadó
- 2001 *A szcientológia mocsarában (dokumentumok és következtetések)* Pécs, Art Nouveau Kiadó
- Vonck, C. é. n. *Scientology and Religion*. Freedom Publishing
- Voyé, Liliane 2004 „A Survey of Advances in the Sociology of Religion” 195-228. o. in Antes, Peter – Geertz, Armin W. – Warne, Randi R. (szerk.) *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin – New York: Walter de Gruyter
- Wallace, Ruth A. – Wolf, Alison 1999 *Contemporary Sociological Theory. Expanding the Classical Tradition*. (Fifth edition) Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall
- Wallis, Roy 1984 *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge and Kegan Paul
- Wasserman, Stanley and Faust, Katherine 1994 *Social Network Analysis. Methods and Applications*. Cambridge University Press
- Weber, Max 1963 *The Sociology of Religion*. Trans. by Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press
- 1982 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Gondolat
- 1992 *Gazdaság és társadalom I-II*. Budapest KJK
- Wellman, Barry and Berkowitz, S. D. (szerk.) 1988 *Social Structures. A Network Approach*. Cambridge University Press
- Westley, Frances 1978 „The Cult of Man’: Durkheim’s Predictions and New Religious Movements” *Sociological Analysis* 39, 2: 135-145. o.



- Wicklund, R. A. and Brehm, J. W. 1976 *Perspectives on Cognitive Dissonance*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates
- Wilson, Bryan 1993 „Historical Lessons in the Study of Sects and Cults” 53-73. o. in Bromley, David G. and Hadden, Jeffrey (szerk.) *Religion and the Social Order, Volume 3A: The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich CT & London
- Wilson, Bryan and Cresswell, Jamie (szerk.) 1999 *New Religious Movements. Challenge and response*. London, New York: Routledge – in association with the Institute of Oriental Philosophy European Centre
- Wright, Stuart A. 1987 *Leaving Cults: The Dynamics of Defection*. Washington DC: The Society for the Scientific Study of Religion
- 1995 *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict*. Chicago: University of Chicago Press
- 1998 „Exploring Factors That Shape the Apostate Role” 95-112. o. in Bromley, David G. (szerk.) *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Westport CT, London: Praeger
- Wright, Stuart A. és D’Antonio, William V. 1993 „Families and New Religions” 219-238. o. in David G. Bromley and Jeffrey Hadden (szerk.) *Religion and The Social Order: The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich CT & London
- Yinger, Milton 1970 *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan
- Zablocki, Benjamin 2001 „Towards a Demystified and Disinterested Scientific Theory of Brainwashing” 159-214. o. in Zablocki, B. and Robbins, T. (szerk.) *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- 2005 „Methodological Fallacies in Anthony’s Critique of Exit Cost Analysis” *ICSA E-Newsletter*, Vol. 4. No. 2.
- Zablocki, Benjamin and Robbins, Thomas (szerk.) 2001 *Misunderstanding Cults. Searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press
- Zeitlin, Irving M. 1989 *The Social Condition of Humanity*. Toronto: University of Toronto Press

**X 267803**



